This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

http://books.google.com

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Library
of the
University of Wisconsin

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

2260,
14

DIE

APOSTOLISCHEN KONSTITUTIONEN

Digitized by Google

Digitized by Google

DIE

APOSTOLISCHEN KONSTITUTIONEN

EINE

LITTERAR-HISTORISCHE UNTERSUCHUNG

VON

FRANZ XAVER FUNK

ROTTENBURG AM NECKAR
VERLAG VON WILHELM BADER
1891

Digitized by Google

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

Printed in Germany

Digitized by Google

285338
DEC 10 1924
CBY
CO
YF96

Vorwort.

Je öfter ich in der letzten Zeit von den Apostolischen Konstitutionen Gebrauch zu machen hatte, um so mehr gewann ich den Eindruck, dass die seit mehr als einem halben Jahrhundert herrschende Ansicht über die Zeit derselben unhaltbar sei. Ich beschloss daher, nach Erledigung einiger dringlicheren Arbeiten dem Werke selbst näher zu treten, nachdem ich mich bisher im allgemeinen an die Ergebnisse der jüngsten ausführlichen Abhandlung gehalten hatte. Die Ahnung bestätigte sich mir, und meine Schrift dürfte den Beweis liefern, dass ich nicht etwa in einer Täuschung befangen war.

Die Untersuchung konnte sich nicht in so engen Grenzen halten, als dies früher zu geschehen pflegte, wo als verwandte Schriften nur die pseudoignatianischen Briefe und der griechische Auszug aus dem achten Buch der Apostolischen Konstitutionen bekannt waren. In der letzten Zeit ist eine Reihe von weiteren Schriften und Schriftstücken veröffentlicht worden, welche sich gleichfalls enge mit den Apostolischen Konstitutionen berühren. Dieselben waren demgemäss alle zu berücksichtigen.

Die wichtigste dieser Schriften, die Didaskalia der Apostel, ist nur syrisch erhalten. Der Herausgeber veranstaltete zwar auch eine griechische Rekonstruktion. Dieselbe reichte indessen für meine Zwecke nicht aus. Das Bruchstück, welches J. W. Bickell in deutscher Uebersetzung mitteilte, zeigte mir alsbald, dass bei ihr der Arbeit des Interpolators eine zu weit gehende Bedeutung eingeräumt

Digitized by Google

worden war. Ich musste daher, wollte ich nicht auf Sand bauen, auf die syrische Schrift selbst zurückgehen, und durch die opferwillige Beihilfe meines Freundes und vormaligen Kollegen, des Herrn Professors Dr. Socin in Leipzig, ward es mir möglich, von dem Inhalt der Schrift mir eine genaue Kenntnis zu verschaffen. Derselbe ging mir mit seiner Sprachkenntnis noch weiter an die Hand, als es sich als wünschenswert herausstellte, auch über die arabische Didaskalia Näheres zu erfahren, und da hier das gedruckte Material nicht genügte, so mussten wir uns um Beiträge aus Handschriften bemühen. Wir erhielten die gewünschten Stücke durch Herrn Dr. Duval in Paris und den damals in England weilenden Herrn Dr. Brünnow, jetzt Professor in Heidelberg. Ich spreche für all diese Unterstützung hier meinen innigsten Dank aus. Ebenso sei gedankt der Münchener Hof- und Staatsbibliothek und der Pariser Nationalbibliothek, die beide die Arbeit durch Uebersendung von Handschriften förderten.

Als die Arbeit im wesentlichen vollendet war, erschien über eine der Schriften, die wegen ihrer Verwandtschaft mit den Apostolischen Konstitutionen in die Untersuchung einzubeziehen war, die Canones Hippolyti, eine eigene Abhandlung. Da die Schrift hier eine Würdigung erfuhr, welche der meinigen gerade entgegengesetzt war, so erhielt ich Anlass zu neuer Prüfung. Dieselbe gab mir keinen Grund, von meiner Auffassung abzugehen. Doch musste der dem Schriftstück gewidmete Abschnitt unter den obwaltenden Umständen umgearbeitet werden. Meine Auffassung war näher zu begründen, die Gegenthese in den Hauptpunkten zu widerlegen.

Indem ich die Schrift dem Urteil der Leser anheimstelle, habe ich noch einige Schriften, welche häufig zu berücksichtigen waren, kürzehalber aber meist nur mit dem Autornamen unter Beifügung der Seitenzahl erwähnt wurden, hier noch mit ihrem vollen Titel anzuführen. Es sind:

Achelis, H., Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchentums. Erstes Buch: Die Canones Hippolyti, Leipzig 1891. A. u. d. T.: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur, hg. von O. v. Gebhardt und A. Harnack, VI, 4.

Bickell, J. W., Geschichte des Kirchenrechts. Erster Band. Giessen 1843.

Digitized by Google

Drey, J. S. v., Neue Untersuchungen über die Konstitutionen und Kanones der Apostel. Ein historisch-kritischer Beitrag zur Litteratur der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts. Tübingen 1832.

Harnack, A., Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts. Leipzig 1884.

Krabbe, O., Ueber den Ursprung und den Inhalt der Apostolischen Konstitutionen des Clemens Romanus. Ein historisch-kritischer Versuch. Hamburg 1829.

Lightfoot, J. B., The Apostolic Fathers. Part. II. S. Ignatius. S. Polycarp. Vol. I. London 1885.

Vansleb (Wansleben), Histoire de l'église d'Alexandrie. Paris 1677.

Zahn, Th., Ignatius von Antiochien. Gotha 1873.

Tübingen, Juli 1891.

Der Verfasser.

Digitized by Google

Berichtigungen.

S. 78 Z. 13 lies Basmothäern oder Masbothäern statt Basmotheern oder Masbotheern.

Digitized by Google

I.

Einleitung.

Die Apostolischen Konstitutionen haben im Laufe der Jahrhunderte eine so vielfältige Beurteilung erfahren, dass es, bevor eine neue Untersuchung angestellt wird, angezeigt erscheint, einen Rückblick auf die bisherigen Auffassungen und Verhandlungen zu werfen. Die Geschichte der Frage ist nicht bloss für sich bemerkenswert, sowohl wegen der Bedeutung des Werkes selbst, als in Ansehung der Personen, welche sich mit ihm beschäftigten; ihre Kenntnis bereitet zum Teil auch die Lösung des Problems vor. Demgemäss wird im Anschluss an sie sofort auch die gegenwärtige Aufgabe der Forschung in den Grundzügen bestimmt werden können.

Die Griechen, in deren Mitte das Werk entstand, erkannten ihm, soweit uns Stimmen vorliegen, im Altertum und Mittelalter alle den Ursprung zu, den es selbst in Anspruch nimmt; sie betrachteten es als apostolische, näherhin allenfalls als apostolisch-klementinische Schrift. So vor allem Euthalius von Alexandrien am Ende des 5. Jahrhunderts, Timotheus von Konstantinopel am Anfang und Maximus Confessor um die Mitte des 7. Jahrhunderts, die ältesten Zeugen, indem Pseudoignatius einerseits, Epiphanius und der Verfasser des Opus imperfectum in Mathaeum andererseits, wie sich später zeigen wird, hier nicht in Betracht kommen. Die Aeusserungen derselben werden in den Untersuchungen über die einzelnen Teile des Werkes zur Darstellung gelangen. Die trullanische Synode v. J. 692 c. 2 bemerkt zwar, der Schrift seien vor Zeiten durch Heterodoxe zum Verderben der Kirche falsche, der Frömmigkeit fremde und die herrliche Schönheit der göttlichen Lehren verdunkelnde Bestandteile beigemischt worden, und schloss sie vom kirchlichen Gebrauche aus. Mit den Worten wurde aber zugleich der apo-

Digitized by Google

stolische Ursprung anerkannt, und in der Litteratur gelangte dieses Urteil fast mehr zur Geltung als jenes. Wiederholt werden die AK, wie wir das Werk fortan kurz bezeichnen wollen, in den späteren Jahrhunderten einfach als apostolische Schrift verwertet. Im übrigen beschränkte man sich auf dieses allgemeine Urteil. Eine Prüfung ist nur von Photius bekannt. Er fand (Bibl. c. 112—113) in dem Werke drei anstössige Punkte: erstens dass es sich für eine Arbeit der Apostel ausgebe, während als der Verfasser doch Klemens erscheine, wie es denn auch als τεῦχος βιβλίων Κλήμεντος von ihm gelesen wurde; denn so wird wohl der Ausdruck κακοπλαστία zu deuten sein; zweitens dass es gegen das Deuteronomium gewisse Beschuldigungen erhebe; drittens dass es nach Arianismus rieche. Trotzdem verwirft aber auch er die herrschende Ansicht nicht ausdrücklich, indem er sofort bemerkt, der erste Anstoss sei nicht schwer, der zweite sehr leicht, der dritte wenigstens zur Not zu heben.

Der abendländischen Kirche blieb die Schrift im Mittelalter fremd. Die Apostolischen Kanones gingen in der Uebersetzung des Dionysius Exiguus zwar in sie über; aber auch sie fanden in ihr nur zum Teil Eingang und als eigene Schrift, nicht als Bestandteil der AK. In dem grossen Streit der beiden Kirchen im elften Jahrhundert wurde das Abendland allerdings auf das Werk selbst hingewiesen. Niketas Pektoratus berief sich in seiner Schrift gegen die Lateiner dreimal auf dasselbe. Die Antwort des Kardinals Humbert beweist aber auch, dass die Lateiner das Werk nicht kannten. Wie die Worte: Clementis liber i. e. Itinerarium Petri apostoli, zeigen, fallen ihm die AK mit den sog. Klementinen zusammen. Vgl. hiezu die Testimonia veterum in den Patres apostolici von Cotelier-Clericus 1724 I, 190—194.

Erst der Aufschwung des geistigen Lebens im 16. Jahrhundert lenkte die Aufmerksamkeit des Abendlandes auf die Schrift, und durch den Druck gelangte dieselbe hier sofort zu einer grösseren Verbreitung als in ihrer Heimat. Im J. 1546 erschien ein Bruchstück in lateinischer Uebersetzung; im J. 1563 wurde das Ganze veröffentlicht, und zwar gleichzeitig griechisch und lateinisch. Die Publikation fällt an den Schluss des Konzils von Trient, und dieser Umstand ist bei der ersten Würdigung des Werkes nicht ausser acht zu lassen. Die Kirchen-

Digitized by Google

spaltung war im wesentlichen bereits vollzogen; aber die Geister waren noch aufs stärkste erregt. Die historische Kritik war andererseits noch nicht hinlänglich erstarkt, um sich einer etwaigen Beeinflussung durch einseitige konfessionelle Interessen zu erwehren. Es kann deshalb nicht besonders auffallen, wenn die Partei, deren Sache durch die neue Schrift eine Bestätigung zu erhalten schien, die Fiktion derselben als Wahrheit hinnahm. In der That sahen die ersten Herausgeber gleich den alten Griechen in dem Werke eine apostolische Schrift, näherhin eine Arbeit des römischen Klemens, durch den die Apostel (VI, 18; VIII, 47 c. 85) die Schrift zu veröffentlichen erklären. Die Auffassung empfahl sich um so mehr, als es schien, die Schrift lasse sich bis in die älteste Zeit zurückverfolgen. Eusebius und Athanasius sprechen ja von Διδαχαί oder einer Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων. Epiphanius erwähnt wiederholt Διατάξεις oder Διαταγαὶ τῶν ἀποστόλων und führt zahlreiche Stellen aus dem Werke an. Ja selbst Ignatius von Antiochien liess sich als Zeuge betrachten, da die längere Rezension seiner Briefe, welche damals allein bekannt und katholischerseits allgemein als echt anerkannt war, nicht bloss an vielen Stellen wörtlich mit dem Werke sich berührt, sondern an einem Orte sogar unverkennbar auf dasselbe verweist. Dabei übersah man zwar nicht, dass die Citate des Epiphanius mit dem Werke nicht immer übereinstimmen, teilweise, namentlich in Betreff der Osterfeier, sogar in Widerspruch mit ihm stehen. Allein Bovius, der lateinische Uebersetzer, glaubte in seinen Scholien (fol. 145) die Schwierigkeit durch die Annahme lösen zu können, der Text sei an der fraglichen Stelle (V, 17) mit Rücksicht auf die spätere Osterpraxis der Kirche verändert worden. Turrianus, der Herausgeber des griechischen Textes, meinte in seinen Prolegomenen (fol. 5—6) zu finden, dass Epiphanius in seinen Citaten eben nicht die Worte, sondern nur den Sinn der AK geben wollte, und er fühlte sich mit dieser Erklärung so sicher, dass er in der Einleitung zu der lateinischen Uebersetzung, welche er später (1578) dem griechischen Texte folgen liess, die Behauptung wagte: Tales habet nostra aetas Apostolorum Constitutiones, sanas scilicet et incorruptas, quales Epiphanii aetas habuit.

Das Urteil stiess aus naheliegenden Gründen zunächst auf protestantischer Seite auf Widerspruch. Aber auch katholischer-

Digitized by Google

seits blieb es nicht lange unbestritten. Bereits Baronius konnte nicht umhin, gegen die Autorschaft des Klemens (Ann. 32, 18) oder gegen die Unversehrtheit des Werkes (Ann. 102, 9) Verdacht zu äussern. Entschiedener ist das Urteil Bellarmins (De scriptor. eccl. s. v. Clemens Rom.). Er erkennt zwar an, dass die Schrift vieles Nützliche enthalte und von den alten Griechen hochgeschätzt worden sei; er hebt aber auch hervor, dass sie in der lateinischen Kirche fast kein Ansehen besitze und auf dem trullanischen Konzil selbst von den Griechen als von den Häretikern verderbt missbilligt worden sei. Noch bestimmter sprach sich bald darauf der gelehrte Jesuit Petavius aus. Da Epiphanius zahlreiche Stellen aus der Schrift anführt, so gab ihm die Herausgabe der Werke des Kirchenvaters (1622) Anlass, die Citate näher zu prüfen, und die Wahrnehmung, dass mehrere der Stellen in unseren AK sich nicht finden, mit dem gegenwärtigen Text der Schrift sogar in Widerspruch stehen, veranlasste ihn zu dem Schluss, dass Epiphanius eine andere Textesgestalt vor sich hatte, als sie uns heute vorliegt. Die Differenz bezüglich der Osterfeier veranlasste ihn sogar, von aliud Constitutionum genus zu reden (Not. X ad Haer. 70).

In der nächsten Zeit liessen sich mehrere beachtenswerte Stimmen auf protestantischer Seite vernehmen. Blondel verwies das Werk an das Ende des zweiten oder an den Anfang des dritten Jahrhunderts und vermutete als Autor den Verfasser der Klementinischen Rekognitionen (Pseudoisidorus et Turrianus vapulantes 1628 p. 28). Und wenn dieses Urteil auf keinen tieferen Studien beruht, so spricht der Erzbischof Usher von Armagh in den Prolegomenen seiner Ignatiusausgabe 1644 (c. 6—16) auf Grund einer ebenso eingehenden als scharfsinnigen Untersuchung. Er gab nicht bloss der These des Petavius durch genaue Prüfung der in Betracht kommenden Parallelstellen eine stärkere Begründung; er sah auch, dass die von Athanasius erwähnte Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων nicht mit den AK identisch sei, da diese nicht, wie die Didache des Kirchenvaters, ein Unterrichtsbuch für die Katechumenen sei, da das Stichenmass, das Nicephorus von Konstantinopel von der Didache angebe, auf eine kleinere Schrift hinweise, und da in einem Verzeichnis der kanonischen und apokryphen Schriften in einer Oxforder Handschrift Διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων und Διδασκαλία Κλήμ-

Digitized by Google

μεντος aufgeführt, mit diesen Titeln also zwei verschiedene Werke bezeichnet werden. In Anbetracht der Verwandtschaft der AK mit den pseudoignatianischen Briefen glaubte er ferner die Ueberarbeitung oder Interpolation dieser beiden Schriften auf eine und dieselbe Hand und zwar eine häretische zurückführen zu sollen, die eines Apollinaristen oder die eines Arianers, indem an einigen Stellen (Philipp. 5, 2. Philad. 6, 6) ein Gesinnungsgenosse des Apollinaris, an anderen (Magn. 4, 2. Tars. 2, 1; 5, 1. Smyrn. 9, 2. AK 2, 26; 3, 17; 5, 20; 6, 11; 8, 6. 12. 37) ein Anhänger des Arius sich verrate. Als die Zeit des Fälschers galt ihm endlich das 6. Jahrhundert.

Durch Dalläus wurde der Frage eine eigene und umfangreiche Schrift gewidmet: De pseudepigraphis apostolicis seu libris octo Constitutionum Apostolicarum apocryphis libri III 1653. Darin wird, indem auf Grund der bisherigen Forschung die Eusebius und Athanasius bekannte Didache und die von Epiphanius erwähnten Διατάξεις τῶν ἀποστόλων als verschiedene Schriften auseinandergehalten werden, die Vermutung ausgesprochen, dass der Verfasser der AK diesen beiden Schriften sehr vieles entlehnt habe (S. 409), und damit ein Sachverhalt geahnt, der erst in unsern Tagen völlig gewürdigt werden konnte. Im übrigen kommt der Arbeit keine grössere Bedeutung zu. Dalläus beschränkt sich im ganzen auf den Nachweis, dass die AK nicht apostolischen Ursprunges seien. Die Frage nach der wirklichen Entstehung der Schrift ist ihm so sehr Nebensache, dass er sie nur am Ende seiner Untersuchung noch kurz erörtert (S. 392—411). Die Zeit der Schrift ist ihm der Ausgang des 5. Jahrhunderts. Später sei dieselbe nicht anzusetzen, da keine Merkmale der folgenden Jahrhunderte in ihr anzutreffen seien, die Bilder und Reliquien nicht erwähnt werden, die, den früheren Jahrhunderten unbekannt, damals in Aufschwung gekommen seien, und weil sie wahrscheinlich identisch sei mit den Clementis libri VIII, die von Gelasius unter den Apokryphen aufgeführt werden (die aber ausdrücklich als Itinerarium Petri näher bezeichnet sind); früher nicht, da Tertullian und Dionysius von Alexandrien nicht, wie man geglaubt habe, Zeugen seien, da die Schrift sogar noch Eusebius, Hieronymus und Gennadius, diesen gelehrten Kennern der altchristlichen Litteratur, unbekannt sei. Der Verfasser sei ein Arianer,

Digitized by Google

und er sei vielleicht identisch mit dem Sammler der Apostolischen Kanones. Die Sammlung der Kanones falle wenigstens in die gleiche Zeit.

Das Jahr 1672 brachte die Urteile von drei hervorragenden Gelehrten der Zeit zumal, von zwei Engländern und einem Franzosen. Dieselben treffen in der Annahme zusammen, dass zwischen den alten und heutigen AK ein beträchtlicher Unterschied bestehe, und die Citate des Epiphanius und, wie Cotelier beifügt, des Autors des Opus imperfectum in Matthaeum (Hom. XIII. Migne PG 56, 707) von dem gegenwärtigen Text vielfach abweichen, gehen aber im übrigen auseinander. Pearson erklärt in seinen Vindiciae Ignatianae 1, 4 (Cotelerius-Cler. Patr. apost. 1724 t. II p. 298—299) die AK für eine Kompilation aus verschiedenen alten Didaskalien: Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων, Διατάξεις ἀποστόλων, Διδασκαλία Κλήμεντος, Διδασκαλία Ἰγνατίου, Διδασκαλία δι' Ἱππολύτου, Διδαχὴ Πολυκάρπου und vielleicht noch anderen unbekannten ähnlichen Schriften, veranstaltet nach Epiphanius, während die Verordnung über die Osterfeier für die diesem Kirchenvater bekannte Diataxis auf die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems durch Hadrian hinweise. Beveridge vermutet in dem Συνοδικον sive Pandectae canonum, in der Anmerkung zu dem letzten (85.) Apostolischen Kanon, da hier nach seinem Dafürhalten zwei Klemens unterschieden werden, der Verfasser der Briefe an die Korinther und der Verfasser der AK, als Autor oder vielmehr als Sammler, da das Werk ja nur eine Sammlung von Traditionen sei, Klemens von Alexandrien, und er stützt die Vermutung noch weiterhin darauf, dass Eusebius (H. E. VI, 13) diesem Schriftsteller ein Werk unter dem Titel zuschreibe: Κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἤτοι πρὸς τοὺς Ἰουδαΐζοντας, und dass Stil, Zeit und der Inhalt der übrigen Schriften des Alexandriners stimme. Cotelier, der in der Ausgabe der Patres apostolici eine neue Edition veranstaltete, weist die Hypothese Blondels von der Identität der Autoren der Konstitutionen und Rekognitionen zurück. Im übrigen ist sein Urteil behutsam zurückhaltend. Es bleibt ihm zweifelhaft, wann die ältere Schrift entstand, ob ihr Verfasser der Zeit der Apostel oder der Zeit des Epiphanius, ihres bedeutendsten Zeugen, näher stand und ob auch er schon von der arianischen Häresie angesteckt war; wann, durch wen und wo sie überarbeitet wurde;

Digitized by Google

ob ihr Interpolator identisch sei mit dem Verfälscher der Ignatiusbriefe, oder ob nicht vielmehr zwischen beiden eine Abhängigkeit anzunehmen sei, sei es dass Pseudoklemens aus Pseudoignatius schöpfte, sei es dass das Verhältnis das umgekehrte sei. Er wagt auch nicht zu behaupten, dass die Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων von den AK verschieden sei, obwohl die Gründe für die Verschiedenheit seit Usher durch Dalläus u. a. vermehrt worden waren; das Gegenteil ist ihm sogar wahrscheinlicher. Vgl. Patr. apost. ed. Clericus 1724 t. I p. 195—198. Zu dieser Ansicht bekannte sich später auch Beveridge, als er in dem Codex canonum ecclesiae primitivae 1678 (3, 9), abgedruckt in dem eben genannten Werke Bd. II, auf die Frage zurückkam und hauptsächlich den vornicänischen Ursprung des (älteren) Werkes zu erhärten sich bemühte (S. 114—117).

Um die gleiche Zeit sprach sich ein zweiter Franzose aus, der Dominikaner Natalis Alexander in der Dissertatio XVIII in Hist. eccles. saec. I, 1676. Die heutigen AK enthalten ihm zahllose Irrtümer, sowohl in Betreff der Lehre als bezüglich der kirchlichen Disziplin — dreizehn werden besonders hervorgehoben — und bei diesem Sachverhalt gelten ihm die Konstitutionen des Epiphanius für ein von jenen völlig verschiedenes, aber auch selbst nicht von den Aposteln herrührendes Werk. Eine blosse Ueberarbeitung oder Verfälschung sei, wie wenigstens gegenüber der Hypothese eines apostolischen Ursprunges ausgeführt wird, nicht wahrscheinlich. Die Annahme setze das längere Vorhandensein von unverfälschten Exemplaren voraus, da die Häretiker doch nicht alle Exemplare zumal, sondern nur die in ihren Händen befindlichen verderben konnten. Die trullanische Synode 692 c. 2 kenne aber keine derartigen Exemplare; sonst hätte sie die Schrift nicht allgemein verwerfen können, vielmehr eine Verbesserung nach den unversehrten Exemplaren anordnen müssen.

Etwas später wandte J. E. Grabe der Frage seine Aufmerksamkeit zu. Er unterschied mit Usher zwischen einer älteren und jüngeren Schrift und nahm von dieser als sicher an, sie sei aus Traditionen, welche die Kirchen von den Aposteln empfangen und sorgfältig bewahrt haben, gegen Ende des ersten oder am Anfang des zweiten Jahrhunderts zusammengestellt worden. Die Citate des Epiphanius galten ihm als Bestandteile

Digitized by Google

dieser Schrift, und demgemäss fanden sie als Fragmenta Doctrinae apostolorum Aufnahme in den ersten Band des Spicilegium SS. Patrum 1698. Bezüglich des Ursprunges der jüngeren Schrift oder der heutigen AK stimmte er in der Einleitung zu der Publikation (Ed. II 1700 p. 40—45) der Ansicht Pearsons zu. In der später folgenden Abhandlung über die Schriften des Klemens verlegt er sie näherhin an das Ende des 4. oder an den Anfang des 5. Jahrhunderts, da der einige Zeit nach Theodosius I lebende Verfasser des Opus imperfectum in Matthaeum (Hom. 53. Migne, PG 56, 935) bereits die Einteilung in mehrere Bücher kenne, wie sein Citat ex libro VIII Canonum apostolorum (= C. A. VIII, 2) zeige. Zugleich suchte er den kompilatorischen Charakter mit dem Hinweis auf zwei Bodleianische und eine Wiener Handschrift, in denen das achte Buch geteilt in mehrere und je mit besonderen Ueberschriften versehene Abschnitte gelesen wird, noch weiter zu erhärten (l. c. p. 283—287). Um dieselbe Zeit vermutete endlich J. Basnage (Hist. de l'église I 1699), gleich dem 8. Buch rühre vielleicht die ganze Sammlung von Hippolyt her.

Wurde der apostolische Ursprung der Schrift seit geraumer Zeit allgemein zurückgewiesen und höchstens von einigen wenigen als möglich zugegeben, so sollte er noch einmal ausdrücklich behauptet werden. In Anbetracht der Anzeichen des Arianismus, welche in dem Werke gefunden wurden, verteidigte der Engländer Whiston in dem Essay on the Apostolical Constitutions oder dem dritten Bande des Primitive Christianity reviv'd 1711, da ihm die arianische Theologie als die ursprüngliche und wahre galt, den Satz: nach seiner Auferstehung und vor seiner Himmelfahrt habe der Herr die in den AK enthaltenen Gesetze den Aposteln gegeben, und die Aufzeichnung sei noch vor der Zerstörung Jerusalems erfolgt, da keine neutestamentliche Schrift angeführt werde, welche nach dem Jahre 67, der Zeit des zweiten Timotheusbriefes, entstanden sei.

Die These ist so abenteuerlich, dass sie nur bei Berücksichtigung der theologischen Richtung des Autors begreiflich erscheint. Gleichwohl machte sie, zumal sie mit Aufwand grosser Gelehrsamkeit vorgetragen wurde, auf die Zeitgenossen Eindruck. Es erschienen mehrere Gegenschriften. Clericus, dessen Abhandlung mir zugänglich war und aus der ich zugleich die

Digitized by Google

Kenntnis des bekämpften Werkes selbst schöpfte, gab eine Widerlegung im Anhang der Ausgabe der Patres apostolici 1724 (Bd. II S. 493—501). Dabei sprach er sich über die AK in ihrer gegenwärtigen Gestalt seinerseits dahin aus: sie seien zu einer Zeit, wo die arianischen Streitigkeiten noch bestanden, also noch vor Ende des 4. Jahrhunderts, durch einen arianischen Bischof zur Begründung seiner Doktrin verfasst worden. Als Autor vermutete er Leontius von Tripolis in Lydien, einen Zeitgenossen des Kaisers Konstantius, indem er sich an eine Vermutung des Kanonikus Thomas Bruno von Windsor anschloss, der in einer von ihm (a. a. O. S. 177—198) veröffentlichten, jedoch nicht vollendeten Abhandlung die Sammlung der Apostolischen Kanones jenem Bischof zuschrieb.

An der Kontroverse beteiligte sich auch Grabe. Seine Ausführung galt aber einem ganz speziellen Punkt. Whiston hatte sich für seine Sache auch auf die Didaskalia der Apostel berufen, die in zwei arabischen Handschriften der Bodleianischen Bibliothek in Oxford entdeckt wurde, und in ihr, wie aus der Gegenschrift hervorgeht, einen Auszug aus den AK und die Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων des Eusebius und Athanasius finden wollen, einen Auszug, dem die gleiche Auktorität zukomme, wie den Konstitutionen selbst. Demgegenüber wird in dem Essay upon Two Arabick Manuscripts 1711, dessen wesentlicher Inhalt in den Leipziger Acta eruditorum 1712 p. 202—209 mitgeteilt wird, gezeigt, dass die arabische Didaskalia in der Hauptsache durchaus mit den sechs ersten Büchern der AK zusammenfalle; was in ihr fehle, nämlich C. A. VI, 6—30, mangle offenbar nur wegen des Ausfalls einiger Blätter in der griechischen Vorlage des Uebersetzers; was sie mehr biete, die Vorrede und die fünf letzten Kapitel oder die Kapitel 35—39, entsprechend den Kapiteln 25 und 27—30 der Canones Aethiopici, sei eine einfache Zuthat. Die fragliche Identität wird mit den Gründen bestritten, welche bereits Usher gegen die Identifizierung der Didache mit den AK geltend gemacht hatte. Die Untersuchung führte Grabe auch auf eine syrische Didaskalia. Die Schrift des Maroniten Abraham Ecchellensis De ecclesiae Alexandrinae originibus 1671 bot ihm aus derselben einige Bruchstücke (C. A. II, 2. 25), in denen eine kürzere Textesgestalt zu erkennen war, und er traf Anstalten, sich eine vollständige Abschrift aus

Digitized by Google

Rom zu verschaffen. Aber der Tod, der ihn noch im gleichen Jahre erreichte, hinderte ihn, die Angelegenheit weiter zu verfolgen [1]).

Gegen Ende dieser lebhaften Verhandlungen in England wurde das Problem auch in Deutschland in nähere Untersuchung gezogen. Th. Ittig widmete ihm das 12. Kapitel seiner Dissertatio de pseudepigraphis Christi, Mariae et apostolorum. Wie ich seinen Historiae eccles. primi saeculi selecta capita 1709 p. 50—54 entnehme, da mir jene Abhandlung nicht zugänglich war, vertritt er im wesentlichen Ushers Ansicht. Das Werk, urteilt er, sei im 4. Jahrhundert an das Licht getreten und später, etwa im 6. Jahrhundert, durch einen Arianer verfälscht und interpoliert worden. Einige Dezennien später nahm J. F. Cotta die AK zum Vorwurf seiner Inauguraldissertation: De Constitutionibus apostolicis vulgo dictis 1746. Ebenso handelte er von denselben in seiner Kirchengeschichte Bd. II 1771 S. 1183—1213. Seine Ansicht ist im wesentlichen die gleiche. Der Ursprung des Werkes fällt ihm aber möglicherweise noch ins 3. Jahrhundert.

Rücken diese beiden Männer das Werk in der Zeit und auch im Wert so weit als möglich herab, so bemühte sich der Niederländer Baratier in der Disquisitio chron. de successione episcoporum Romanorum 1740 p. 225—284 sowohl ein höheres Alter als eine im wesentlichen unversehrte Ueberlieferung nachzuweisen. Das Werk, führt er aus, lasse sich bis auf Ignatius (Trall. 3, 3; 7, 1) zurückverfolgen. Sein Ursprung falle demgemäss an den Anfang des 2. Jahrhunderts. Es sei entstanden, indem fromme Männer die Aussprüche, Thaten und Schriften der Apostel, betreffend die kirchliche Disziplin, sammelten und in das Werk auch manches aus den damals zahlreichen Apokryphen aufnahmen. Dass man es mit einer Kompilation aus mehreren Traktaten zu thun habe, zeigen die wiederholten Doxologien und Schlussformeln und besonders der Abschnitt VII, 1—21, in dem ein besonderer Traktat vorliege, der mit dem

1) Weitere Gegenschriften gegen Whiston erwähnt Fabricius, Biblioth. graeca vol. XI (1722) l. VI c. 1 § 7 p. 11. Einige Stellen aus der Replik Whistons, Remarks on Dr. Grabe's Essay upon Two Arabik MSS. of the Bodleian Library 1711, gibt Pell Platt, The Ethiopic Didascalia 1834 p. III—VII.

Digitized by Google

Vorausgehenden und Folgenden nicht zusammenhänge, ohne Zweifel, da Petrus gleichsam als Autor spreche, die Schrift Duae Viae vel Judicium Petri. Nach dem Zeugnis des Epiphanius sei die Schrift orthodox, und bei ihrem stets wachsenden Ansehen sei eine Verfälschung in der Folgezeit nicht denkbar. Photius zeuge in Biblioth. 112 nicht dagegen; die Rede der trullanischen Synode 692 c. 2 von einer Verfälschung durch Häretiker sei eine grundlose Behauptung. Was etwa als arianisch erscheine, das erkläre sich aus dem unbestimmten Charakter der vornicänischen Theologie. Die Citate des Epiphanius seien mit dem heutigen Text wohl vereinbar. In dem Fall, in dem allein ein wirklicher Gegensatz vorliege, in der Angelegenheit der Osterfeier, sei nicht eine spätere Aenderung anzunehmen; die Differenz sei vielmehr schon in den Handschriften des 4. Jahrhunderts vorhanden gewesen, und sie rühre von der Verschiedenheit der Osterpraxis der ältesten Zeit her.

Nunmehr trat ein längerer Stillstand ein. Das Problem beschäftigte die Gelehrten zwar auch in der nächsten Zeit. Bei der grossen Bedeutung des Werkes für die Geschichte des christlichen Altertums konnten die Theologen nicht mit Stillschweigen über dasselbe hinweggehen. Insbesondere mussten die Patrologen, Kirchenhistoriker und Archäologen Stellung zu ihm nehmen. Da sie aber alle entweder mehr oder weniger an eines der früheren Urteile sich anschlossen oder keine nähere Begründung ihrer Ansicht gaben, so sind sie hier nicht weiter zu berücksichtigen. Nur zwei Ansichten seien kurz erwähnt, die eine als weitere Ausführung der bereits von Basnage ausgesprochenen Hypothese, die andere als Kuriosum.

In den Acta martyrum ad Ostia Tiberina sub Claudio Gothico (1795) ist eine Dissertation (S. 134—153) dem Leben und den Schriften des hl. Hippolyt gewidmet. Darin wird dargethan, dass die AK ursprünglich diesem Kirchenlehrer angehören. Der Verfasser der Abhandlung, de Magistris, wie er in dem Abdruck des Abschnittes durch Migne, PG 1, 523—542, genannt wird, stützt die Ansicht darauf, dass einige Stücke des achten Buches unter dem Namen Hippolyts in Handschriften vorliegen, dass dieser Kirchenlehrer im Orient häufig als Autor von Kanones erwähnt wird, bei den Syrern auch Constitutiones apostolorum per Hippolytum vorkommen. Er meint — eine Ver-

Digitized by Google

mutung, die übrigens schon Le Moyne Varia Sacra 1685 II, 1075 ausgesprochen hatte — den Namen auch noch im Titel des Werkes zu entdecken. Statt Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος τοῦ Ῥωμαίων ἐπισκόπου τε καὶ πολίτου ἡ καθολικὴ διδασκαλία sei nach ἐπισκόπου zu lesen: καὶ Ἱππολύτου ἡ καθολικὴ διδασκαλία, und wenn der Titel so richtig gestellt werde, so sehe man zugleich, welche Bestandteile des Werkes den beiden an der Spitze genannten Männern zuzuerkennen seien. Klemens gehören die Konstitutionen der Apostel an, indem er sie gesammelt, Hippolyt aber herausgegeben habe; dieser sei der Verfasser der Katholischen Lehre. Es sei hier näherhin an die beiden auf der Hippolytstatue verzeichneten Schriften Περὶ χαρισμάτων und Ἀποστολικὴ παράδοσις zu denken, und diese liegen mit den Konstitutionen im achten Buch des Werkes vor, während die sieben anderen Bücher die Katholische Lehre enthielten. Hippolyt habe die Schrift offenbar gegen die Montanisten und Tertullian gerichtet, auf die fast alles gehe, was im allgemeinen in den AK dargelegt werde, Das Werk sei aber nicht in der ursprünglichen Gestalt auf uns gekommen. Es sei verfälscht worden, und zwar, wie an verschiedenen Stellen sich erkennen lasse, durch Paul von Samosata. — Kestner wollte in der Schrift: Die Agape oder der geheime Weltbund der Christen, von Klemens in Rom unter Domitians Regierung gestiftet (1819), in den AK, näherhin in der ursprünglichen Schrift, an deren Stelle gegen Ende des 4. Jahrhunderts nach Aufhebung des klementinischen Bundes die katholisch-hierarchische Kirche ein neues weitläufigeres Werk unter dem gleichen Titel gesetzt habe, den Gesetzeskodex für den fraglichen Bund finden, den er entdeckt zu haben glaubte und dem er die Aufgabe beimisst, mit Umwälzung der Verfassung des römischen Weltstaates der Sache des Christentumes zum Sieg zu verhelfen.

Eingehendere Untersuchungen wurden erst wieder im zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts angestellt, und sie gehören Deutschland an, während die bedeutendsten Verhandlungen früher in England geführt wurden. Die Bewegung ging von zwei Seiten aus. Im J. 1827 stellte die evangelisch-theologische Fakultät in Bonn eine Preisfrage über die AK. Die Bearbeitung übernahm O. Krabbe, und die Schrift erschien, von neuem durchgearbeitet, 1829 unter dem Titel: Ueber den Ursprung und

Digitized by Google

den Inhalt der AK des Klemens Romanus. Das Ergebnis ist: die Konstitutionen des Epiphanius seien mit den heutigen AK im allgemeinen identisch; sie haben aber, da sie nach dem Zeugnis des Kirchenvaters einen orthodoxen Charakter hatten, später, wie das Urteil der trullanischen Synode 692 c. 2 und des Photius zeige, durch Häretiker, näherhin durch Arianer eine, jedoch nicht weitgehende Verfälschung erfahren. Das ursprüngliche Werk habe die sieben ersten Bücher umfasst und sei, da es ohne Zweifel bereits auch Eusebius und Athanasius bekannt gewesen sei und da in ihm bereits der Novatianismus bekämpft werde, gegen Ende des 3. Jahrhunderts entstanden. Das achte Buch, eine Kompilation aus verschiedenen Schriftstücken, die jedoch keineswegs als Didaskalien apostolischer Väter zu betrachten seien, gehöre dem Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts an, und eben damals, wahrscheinlich auch durch den Kompilator dieses Bestandteils, habe die Interpolation der sieben ersten Bücher stattgefunden.

Gleichzeitig unterzog J. S. v. Drey die AK einer sorgfältigen Untersuchung. Die Abhandlung erschien zuerst 1829 in der Theologischen Quartalschrift, 1832 zugleich mit einer Erörterung über die Apostolischen Kanones als besondere Schrift unter dem Titel: Neue Untersuchungen über die Konstitutionen und Kanones der Apostel. Die heutigen AK werden darin als eine Zusammensetzung von vier verschiedenen Schriften betrachtet. Die erste Schrift habe die ersten sechs Bücher, die zweite das siebente, die dritte das achte Buch, die vierte die Apostolischen Kanones umfasst, welche jetzt den Schluss des Werkes bilden. Entstanden seien die Schriften in der Ordnung, in welcher sie jetzt zusammengesetzt seien. Die sechs ersten Bücher, die wahrscheinlich die von Eusebius und Athanasius erwähnte »Lehre der Apostel« seien, fallen in die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts. Das siebente Buch gehöre der Zeit des Uebergangs vom Sabellianismus zum Arianismus oder dem Anfang des 4. Jahrhunderts an. Das achte Buch weise, während die beiden vorangehenden Schriften im ganzen sich als einheitliche Arbeiten darstellen, wenn sie auch bei ihrer Zusammensetzung zu dem grösseren Werke einige Veränderungen oder Interpolationen erfahren haben, zahlreichere Bestandteile aus verschiedenen Zeiten auf. Die Liturgie entspreche in der

Digitized by Google

Hauptsache den drei ersten Jahrhunderten. Ein paar Punkte deuten aber auf den Anfang des vierten Jahrhunderts hin, und daraus folge, dass die Liturgie ihre gegenwärtige Gestalt in dieser Zeit erhalten habe. Aehnlich gehöre der übrige Inhalt im allgemeinen einer älteren Zeit an, während einige disziplinäre Punkte (c. 21. 30. 32. 34. 41. 42) auf das vierte Jahrhundert hinweisen. Nach seinem Zweck und wesentlichen Inhalt und schon in seiner ersten Anlage ein Pontifikalbuch und als solches der Ausdruck des in der Wirklichkeit Bestehenden, nicht etwa eine willkürliche Zusammensetzung beziehungsloser Fragmente, habe das Buch mit der Zeit im einzelnen Veränderungen und Zusätze erfahren, weniger in den liturgischen Formeln als in dem, was zum Ritus gehört, und hauptsächlich infolge der weiteren hierarchischen und übrigen kirchlichen Gliederung. Die Redaktion sei um die Mitte des vierten Jahrhunderts oder bald nachher erfolgt, und derselben Person, die sie vorgenommen, sei auch die Zusammensetzung des ganzen Werkes zuzuschreiben. Epiphanius kenne dieses bereits, wie er mit der Bezeichnung Διάταξις oder Διατάξεις τῶν ἀποστόλων verrate, eine Benennung, die zunächst dem achten Buch als sein eigener und echter Titel zukomme. Die Kanones der Apostel endlich seien dem Werke um das Ende des fünften Jahrhunderts hinzugefügt worden. Die Heimat des Werkes sei Syrien. Das zeigen die dogmatischen Formeln, die strenge Rücksicht auf die Häresie Marcions, die enge Beziehung zu Pseudoignatius, die Hochschätzung des Werkes durch die Audianer, die Zeitrechnung und die Zeitbezeichnung. Nur bei dem siebenten Buch sei es zweifelhaft, ob sein Ursprung nicht vielleicht eher in Palästina zu suchen sei.

Die Untersuchung Dreys erfreute sich mit Recht eines grossen Beifalls. Nach einigen Seiten hin schien sie aber noch einer Ergänzung, bezw. Berichtigung bedürftig zu sein. In einer Zeit, wo man den verschiedenen Richtungen in der alten Kirche so eifrig nachforschte, lag es nahe, auch die AK unter diesem Gesichtspunkte näher zu prüfen. In der That vermutete R. Rothe in dem Werke: Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung 1837 S. 541—547, die sechs ersten Bücher, der Hauptbestandteil der Schrift, haben, ähnlich den sog. Klementinen, ursprünglich zu den heiligen Schriften der Ebioniten

Digitized by Google

gehört, und dementsprechend betrachtete er als ihre Heimat Palästina. Zugleich aber betonte er, dass die Schrift in ihrer anfänglichen Gestalt nicht mehr vorliegt, dass sie vielmehr mehrfache Alterationen erfuhr, teils durch Hinweglassungen, teils durch Zusätze, teils durch verändernde Umschmelzungen, und zwar immer in dem Interesse, sie dem katholischen Christentum zu konformieren, Aenderungen, wie sie durch die unter dem Namen des Athanasius erhaltene Synopsis S. Scripturae mit den Worten: ἐξ ὧν (den Antilegomenen des N. T., darunter die Διδαχὴ ἀποστόλων oder die AK) μετεφράσθησαν ἐκλεγέντα τὰ ἀληθέστερα καὶ θεόπνευστα) und durch die Citate des Epiphanius und des Opus imperfectum in Matthaeum bezeugt werden. Ebenso liess F. Chr. Baur in seiner Abhandlung: Ueber den Ursprung des Episkopats in der christlichen Kirche, in der Tübinger Zeitschrift für Theologie 1838 III, 1—140, die Schrift aus einer judenchristlichen, bezw. antipaulinischen Richtung hervorgehen. Ihre Heimat aber glaubte er weder in Palästina noch in Syrien, sondern vielmehr in Rom zu finden, wohin verschiedene Züge weisen sollen, während die von Drey angeführten Gründe nicht derart seien, dass sie nicht auch auf einen anderen Ort passen würden. Aehnlich äusserten sich über die Richtung A. Schwegler, Das nachapostolische Zeitalter 1846 I, 406—413, und A. Hilgenfeld, Die klementinischen Rekognitionen und Homilien 1848 S. 59—62. Die Auffassung fand zwar bald entschiedene Gegner. A. Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche 1850 S. 335 ff., 2. A. 1857 S. 325—330, sprach sich für den katholischen Charakter der Schrift, G. Uhlhorn, Die Homilien und Rekognitionen des Klemens Romanus 1854 S. 427 f., für ihre Entstehung in Syrien aus. Die judenchristliche Richtung wurde aber von ihren Vertretern festgehalten. Vgl. Hilgenfeld, Die Apostolischen Väter 1853 S. 302—306; Baur, Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte 2. A. 1860 S. 281.

Beschränkten sich jene Gelehrten auf einige die Abhandlung Dreys ergänzende Bemerkungen und Vermutungen, so liess sich J. W. Bickell in dem ersten Bande seiner Geschichte des Kirchenrechtes 1843 wieder in eine nähere Untersuchung ein. Er baute auf dem Grunde weiter, welcher durch Drey gelegt worden war, und was durch diesen mit staunenswertem Scharf-

Digitized by Google

sinn aus inneren Gründen klar gestellt worden, die Komposition des Werkes und besonders der Umfang des ersten Teiles, wurde durch ihn mit äusseren Zeugnissen erhärtet. Es gelang ihm dieses, indem er auf den Weg zurückging, der bereits durch Grabe mit seinem Essay betreten, aber nicht weiter verfolgt worden war. Er suchte weiteres Textesmaterial, und seine Bemühung war nicht erfolglos. Er fand eine syrische, arabische und äthiopische Didaskalia der Apostel, und da die Schriften alle sich auf die sechs ersten Bücher unserer AK beschränken und in Kapitel eingeteilt sind, da die arabische und äthiopische sich von der syrischen überdies als unabhängig darstellen, welche einen erheblich kürzeren Text bietet, so schloss er, dass die ursprüngliche Schrift bloss den Inhalt der sechs ersten Bücher umfasste und dass die Einteilung des Werkes in Bücher späteren Ursprunges sei. Und was das Verhältnis des kürzeren Textes der syrischen Didaskalia zu dem längeren der griechischen Konstitutionen anlangt, so glaubte er jenen als einen Auszug aus diesem betrachten zu sollen. Vgl. S. 61—70; 148—177.

Der nächste Forscher, Chr. K. J. Bunsen, in der englisch und deutsch veröffentlichten Monographie über Hippolytus und seine Zeit 1852, verwandte eine besondere Sorgfalt auf die Sonderung zwischen echten und unechten Bestandteilen, zwischen der der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts zugewiesenen Grundschrift und der in die Zeit des Kaisers Theodosius I fallenden Ueberarbeitung, und er suchte, da ihm die Bickell'sche Arbeit, sei es an sich oder in ihrer Bedeutung, unbekannt blieb, die Scheidung durch das Mittel der inneren Kritik zu bewerkstelligen. Dem Ueberarbeiter wurde zugewiesen, was eine spätere Zeit zu verraten und die natürliche Ordnung in der Reihenfolge der Verordnungen zu unterbrechen schien, im ersten Hauptbestandteil hauptsächlich II, 6—36; III, 10—11; IV, 14; V, 2—20; VI, 1—16; 18—26; im siebenten Buch die Kapitel 25—28; 32—38; 39^{b}—49. Für das achte Buch dagegen wurde auf die Textesüberlieferung Rücksicht genommen und als ursprünglich die Textesgestalt anerkannt, welche die bereits von Grabe eingesehene Oxforder und die Wiener Handschrift bieten.

Der Weg, auf dem Bunsen die Grundschrift zu bestimmen suchte, musste notwendig zu Verirrungen führen. Ein sicheres Mittel, um zwischen Früherem und Späterem zu unterscheiden,

Digitized by Google

gewährt nur die Textesüberlieferung, und auf diese griff kurz darauf Lagarde zurück. Er gab die Didascalia apostolorum aus der Pariser Handschrift, die bereits von Bickell für seine Forschungen benützt worden war, 1854 in syrischem Texte heraus. Er versuchte ferner mittelst der syrischen Didaskalia und des interpolierten griechischen Textes eine Wiederherstellung der ursprünglichen Didaskalia in griechischer Sprache und edierte den überlieferten Text der sechs ersten Bücher der Apostolischen Konstitutionen so, dass er die ursprünglichen und späteren Bestandteile durch Anwendung einer doppelten Schrift, einer grösseren und einer kleineren, kenntlich machte. Beide Rezensionen wurden im zweiten Bande der von Bunsen herausgegebenen Analecta Antenicaena veröffentlicht (London 1854). Endlich stellte er hier eine Veröffentlichung der arabischen Didaskalia in Aussicht, die er in sieben Handschriften gefunden hatte. Die Veranstaltung der Editionen und das Abschreiben und Vergleichen der arabischen Handschriften in Paris legten ihm eine prüfende Vergleichung der verschiedenen Textesgestalten nahe, und er kam dabei zu dem Ergebnis, dass die durch den Syrer überlieferte Rezension älter und besser sei als die in den AK vorliegende griechische, indem in ihr vieles fehle, was in diese sichtlich durch einen Interpolator Eingang gefunden habe, während sie andererseits freilich auch selbst zahlreiche Zuthaten habe, und dass die äthiopische Didaskalia ein Abkömmling der arabischen sei. Vgl. Analecta Antenicaena t. II p. 36—37.

Das Verdienst Lagardes beruht in seinen Editionen und in den Aufklärungen, die er über die arabische und die äthiopische Didaskalia gab. Auch wurde das Verhältnis der syrischen Didaskalia und der sechs ersten Bücher der AK von ihm richtiger bestimmt. Des weiteren aber ging er auf das Problem nicht näher ein. Im ganzen galt daher in der nächsten Zeit in Deutschland die Drey-Bickell'sche Ansicht. Sie fand in die grossen encyklopädischen Werke Aufnahme, welche damals entstanden, und gelangte damit zur weitesten Verbreitung und Anerkennung. Für das von Wetzer und Welte herausgegebene Kirchenlexikon schrieb Drey selbst den Artikel Constitutiones et canones apostolorum (Bd. II 1848 S. 855—59), und die Arbeit ging mit geringen Veränderungen in die zweite Auflage des Werkes über (Bd. III 1884 S. 1026—1032). In die von

Digitized by Google

Herzog herausgegebene Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche wurde die Ansicht durch Jacobson gebracht (Bd. I 1854 S. 449—452), und sie behauptete sich auch noch in der zweiten Auflage, indem O. Mejer den Artikel der ersten Auflage zwar beträchtlich kürzte, aber den wesentlichen Inhalt beibehielt (Bd. I 1877 S. 563—564). Ich selbst gab ihr in der Real-Encyklopädie der christlichen Altertümer von Kraus kurzen Ausdruck (Bd. I. 1882 S. 330—335).

Nach der Ansicht setzten sich die AK nach und nach aus drei oder, wenn die Apostolischen Kanones besonders gezählt werden, aus vier verschiedenen Schriftstücken zusammen. So lange indessen nur das erste Schriftstück in gesonderter Gestalt bekannt war, liess sich fragen, ob die drei anderen, bezw. das siebente und das achte Buch der AK nicht von Einer Hand herrühren, und diese Frage erhob Th. Zahn in seiner Monographie über Ignatius von Antiochien 1873, indem er sie zugleich bejahte. Der Umstand, dass die sechs ersten Bücher der AK in der syrischen Didaskalia einerseits in kürzerer Gestalt, in einer arabischen und äthiopischen Uebersetzung andererseits in ihrer erweiterten Form vorliegen, schien ihn ferner zu dem Schluss zu berechtigen, dass die Interpolation der sechs ersten Bücher vor sich ging, ohne dass sofort die beiden folgenden Bücher hinzutraten, dass also der Interpolator jener Schrift mit dem Redaktor dieses Teiles nicht identisch ist, und die Auffassung schien durch die Wahrnehmung bestätigt zu werden, dass die Berührungen zwischen Pseudoignatius und den AK, wie man schon längst erkannt habe und wie die Zusammenstellung bei Bickell (S. 58) zeige, auf die sechs ersten Bücher wenigstens hauptsächlich sich beziehen, und dass zwischen Pseudoignatius (Trall. 7, 4; Ant. 7, 1) und den AK VII, 46 ein mehrfacher Widerspruch bestehe. Der erste Teil, die Bücher I—VI umfassend, wurde weiter ausgeführt, sei vor 360—380 entstanden, da Pseudoignatius, der in diesen Jahren geschrieben habe, ihn bereits benütze; der andere Teil sei, wie Zahn später bemerkt, in den Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons III 1884 S. 283, vor dem Jahre 400 angeschlossen worden, da der damals lebende Verfasser des sog. Opus imperfectum in Matthaeum bereits für den ganzen Oktateuch Zeuge sei. Wenn aber Pseudoignatius von den AK I—VI abhängig

Digitized by Google

sei, so sei er mit dem Bearbeiter derselben oder dem Interpolator der Didaskalia doch nicht identisch. Die Hypothese Ushers scheitere sofort an der ersten Parallele, an dem Gegensatz, in dem die beiden Werke in der Frage nach dem Alter des Kandidaten des Bischofsamtes zu einander stehen (Ignatius v. A. S. 145—153).

Während man in Deutschland an der Hand der syrischen Didaskalia bereits mit Bestimmtheit in den AK zwischen älteren und jüngeren Bestandteilen unterschied, glaubte ein französischer Gelehrter, Kardinal Pitra, in dem Werke Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta 1864 die Vermengung von Altem und Neuem in dem Werk auf andere Weise erklären zu können. Nach seinem Dafürhalten wurde das Werk in der Zeit nach der letzten Christenverfolgung und vor dem Konzil von Nicäa aus den Trümmern der christlichen Litteratur, die sich aus dem heidnischen Vernichtungskampf gerettet, und aus der Tradition, die sich bei den Ueberlebenden erhalten hatte, zusammengestellt. Bei dieser Entstehungsweise begreife sich ebenso das Vorhandensein von Bestandteilen aus verschiedenen Zeiten wie der Umstand, dass die Apostel redend eingeführt sind. Durch die Ansicht, meinte er auch, werde die schwierige Frage zum grossen Teil gelöst. His multa octo librorum sigilla rumpentur, schreibt er (I, 110), his solvetur nodus plurimarum difficultatum. Wie wenig das der Fall ist, geht schon aus dem Bisherigen hervor und sollte ein neuer Textesfund noch deutlicher zeigen.

Gegen Ende des Jahres 1883 gab der Metropolite Bryennius aus derselben Handschrift des Patriarchalklosters von Jerusalem in Konstantinopel, der wir den vollständigen Text der Klemensbriefe und ansehnliche Beiträge zur Verbesserung des Textes des Barnabasbriefes und der pseudoignatianischen Briefe verdanken, die Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων heraus. Die Schrift stellte sich als die Grundschrift des siebenten Buches der AK dar. Sie bietet uns somit das Mittel, in diesem Teil des Werkes in ähnlicher Weise eine Scheidung zwischen älteren und jüngeren Stücken zu vollziehen, wie sie uns die Didaskalia für die sechs ersten Bücher ermöglicht.

Die angeführten Textesfunde und Textespublikationen veranlassten neue Untersuchungen. A. Harnack gab sofort in

Digitized by Google

der Schrift: Die Lehre der zwölf Apostel 1884 S. 241—268 sein Urteil ab. Die Didaskalia der Apostel erscheint ihm als nachnovatianisch und vorkonstantinisch; sie gehöre näherhin, da sie friedliche Zustände für die Gemeinden voraussetze, den Jahren 260—302 an. Die Interpolation falle, da der Interpolator ein Antinicäner und Gegner Marcells von Ancyra sei und Epiphanius die Didaskalia bereits in der erweiterten Gestalt kenne, in die Jahre 340—360, näherhin in die Jahre 340—343, in die Zeit der »energischen Bestrebungen der Mittelpartei in Syrien, ihre Lehre in der ganzen Kirche durchzusetzen, das Nicänum auf gute Weise zu beseitigen und auch das Abendland für ihre biblischen Formeln zu gewinnen« (S. 266); und ein und derselbe Mann habe wie die sechs ersten Bücher so auch das siebente Buch der AK und ebenso die Ignatiusbriefe interpoliert. Ueber das achte Buch und die mit ihm verbundenen Apostolischen Kanones wird zwar kein bestimmtes Urteil ausgesprochen. Doch unterliegt es nach der Schlussbetrachtung, die dem Abschnitte beigegeben wird, kaum einem Zweifel, dass dieser Teil ebenfalls als ein Werk des Interpolators der sieben ersten Bücher angesehen wird.

Die Veranstaltung einer neuen Ausgabe der Apostolischen Väter bestimmte jüngst auch J. B. Lightfoot, den AK einige Aufmerksamkeit zuzuwenden. Das Problem wurde von ihm zwar nicht im ganzen in Angriff genommen. Bezüglich der Hauptfrage wird nur im allgemeinen bemerkt, dass in den AK, selbst in ihrer gegenwärtigen Form, sich nichts finde, was über die Mitte des vierten Jahrhunderts herabweisen würde, dass das Werk also allem nach noch vor diesem Termine seinen Abschluss erhalten habe (Apostolic Fathers, Part II 1885 I, 285). Doch war in einer Ignatius-Ausgabe wenigstens das Verhältnis zwischen den pseudoignatianischen Briefen und den AK näher zu untersuchen, und die Prüfung ergab, dass die Berührung zwischen den beiden Schriftstücken eine durchgehende ist, bezw. auf den ganzen Oktateuch sich erstreckt, nicht bloss auf die sechs ersten Bücher, wie Zahn meinte. Und dass Pseudoignatius der abhängige Teil ist, und nicht umgekehrt Pseudoklemens, wird durch den Nachweis dargethan, dass jener einmal (Trall. 7, 3) seine Quelle (C. A. II, 20) verrate und dass einige seiner Parallelen erst durch Beiziehung der AK verständlich werden

Digitized by Google

(ibid. p. 250—253). Auch musste ihn schon die Zeit der Interpolatoren zu der Annahme bestimmen. Die AK gehören nach seinem Dafürhalten noch der ersten, die Briefe dagegen der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts an. Die Klemens-Ausgabe gab ihm aufs neue zu einer Aeusserung Anlass. Doch liess er sich auch jetzt nicht näher ein. Er bemerkte nur, dass die Apostolischen Kanones, wenn sie auch in denselben Linien sich bewegen, wie die AK, doch nicht gleichzeitig mit diesen, sondern erst einige Generationen später kompiliert worden seien, etwa im 6. Jahrhundert (Apost. Fathers, P. I 1890 I, 101. 187). Er scheint hienach das frühere Urteil über die Zeit des Werkes als unhaltbar erkannt zu haben.

Mir selbst bot die Veranstaltung einer Ausgabe der Didache, bezw. der Kapitel 1—32 des siebenten Buches der AK, welche die interpolierte Gestalt der Schrift bieten, eine neue Gelegenheit zu einer kurzen Auseinandersetzung. Die Vergleichung der einschlägigen Abschnitte machte es mir ebenfalls wahrscheinlich, dass die Interpolation der Didaskalia und der Didache von Einer Hand herrühre. Dagegen sprach ich mich gegen die Identität des Pseudoklemens und Pseudoignatius aus, da mir dieser als Apollinarist einer erheblich späteren Zeit angehörte, als ich sie für jenen glaubte annehmen zu sollen. Für die Didaskalia hielt ich, da mir die Polemik gegen Novatian nicht sicher schien, auch noch einige Zeit vor der Mitte des 3. Jahrhunderts offen. Im übrigen ging ich nicht weiter auf die Frage ein. Ich stellte vielmehr eine genauere Untersuchung in Aussicht. Vgl. Doctrina apost. 1887 p. LVIII—LXI.

Indem nun, diesem Versprechen gemäss, als Einleitung zunächst die Geschichte und Entwicklung der Frage in ihren Grundzügen dargestellt wurde, haben sich bereits einige sichere Erkenntnisse ergeben.

Die verschiedenen Rezensionen der Schrift und einige Zeugnisse der Alten zeigen mit aller Bestimmtheit: 1) dass in den AK zwischen einer Grundschrift und einer späteren Bearbeitung zu unterscheiden ist; 2) dass die Grundschrift nur die sechs ersten Bücher umfasste; 3) dass auch das siebente Buch die Bearbeitung einer älteren Schrift ist. Die in Betracht kommenden älteren Schriften sind die Didaskalia und die Didache der Apostel.

Digitized by Google

Indem die Didaskalia für die Grundschrift der sechs ersten Bücher der AK erklärt wird, wird zugleich ausgesprochen, dass sie nicht etwa ein Auszug aus diesen ist. Früher dachte man sich das Verhältnis zwar mehrfach umgekehrt. Ich glaubte selbst, als ich aus Anlass einer Untersuchung über die Interpolation der Ignatiusbriefe in der Th. Quartalschrift 1880 S. 378—383 die Frage streifte, mich für die Priorität des griechischen Textes aussprechen zu sollen. Indessen geschah dieses nur so lange, als man nicht in der Lage war, die Frage selbst zu untersuchen, und einfach zwischen dem Urteil Bickells und dem Urteil Lagardes zu wählen hatte. Sobald mir aber die Analecta Antenicaena das Mittel zu eigener Prüfung boten, erkannte ich sofort meinen Irrtum. Ich gab der veränderten Auffassung in Th. Qu.Schr. 1885 S. 163 f. Zeugnis, und seitdem fand die Bickell'sche These meines Wissens keinen Vertreter mehr. Die Priorität der Didaskalia liegt überhaupt so klar, dass über sie ein ernstlicher Zweifel nicht aufkommen kann. Die Frage darf deshalb bereits als eine gelöste bezeichnet werden. Doch sollen die ausschlaggebenden Punkte am entsprechenden Ort noch kurz hervorgehoben werden.

Wenn aber insoweit schon eine Entscheidung gewonnen ist, so bleibt doch noch eine Reihe von Punkten zu untersuchen. Einige Fragen bestehen von früher her; andere Aufgaben sind uns durch die neuen Textesfunde erwachsen.

Vor allem erfordert die Didaskalia eine nähere Betrachtung. Es handelt sich ebensowohl um ihre Ueberlieferung, bezw. um die Zuverlässigkeit der syrischen Uebersetzung, als um ihre Zeit, Heimat, Richtung und Quellen.

In zweiter Linie ist die Zeit des Interpolators neu zu untersuchen. Wie die Geschichte der Frage zeigt, haben die älteren Gelehrten fast alle die Interpolation in die Zeit nach Abfassung des Panarion durch Epiphanius verlegt; die neueren glaubten seit Drey alle diesen Kirchenvater als Zeugen des erweiterten jüngeren Textes betrachten zu sollen. Nur Zahn (S. 147 Anm. 2) scheint eine Ausnahme zu bilden, und auch er stellt sich in der Frage der Zeit im ganzen auf die Seite der Neueren, indem er die Interpolation vor den Jahren 360—380, der angeblichen Zeit des Pseudoignatius, eintreten lässt. Die Urteile der älteren und der neueren Gelehrten scheiden sich also in

Digitized by Google

diesem Punkte streng, und da die Ansicht der ersteren nicht ohne weiteres abzuweisen ist, weil es gerade die tüchtigsten und auf dem Gebiet der Kritik bewandertsten Männer waren, die so dachten, wird die Stellung des Epiphanius zu der Schrift aufs neue zu prüfen sein, und dies um so mehr, wenn man sieht, wie leicht man in der letzten Zeit diesen Punkt genommen hat. Beruft sich doch Harnack (S. 265) zum Beweis, dass Epiphanius die Didaskalia in der interpolierten Gestalt kannte, auf Haer. 70, 10, also die Stelle, welche von der Osterfeier handelt und somit das Hauptzeugnis für die gegenteilige Auffassung liefert! Ebenso ist es mit dem Verfasser des Opus imperfectum in Matthaeum zu halten, der in der Gegenwart gewöhnlich als Zeuge für den ganzen Oktateuch der AK gilt, während die früheren Gelehrten in seinen zwei Citaten teils den älteren, teils den jüngeren Text fanden. Die Interpolation erstreckt sich, wie wir gesehen, auf zwei Schriftstücke, auf die Didaskalia und die Didache. Demgemäss fragt sich weiter, ob sie von verschiedener Hand herrührt, oder ob eine und dieselbe Person beide Schriften umgestaltete.

Mit der Zeit ist auch die Frage nach der theologischen Richtung des Interpolators wiederum zu erörtern, die ebenfalls noch nicht mit der erforderlichen Sorgfalt behandelt ist. Es gebricht den bisherigen Untersuchungen insbesondere an einem tieferen Eindringen in die Litteratur des 4. und 5. Jahrhunderts. Man hat für den Arianismus des Interpolators vielfach Ausdrücke angeführt, die auch den orthodoxen Vätern geläufig sind, und so darf man sich nicht wundern, wenn wiederholt der katholische Charakter des Werkes behauptet wurde.

Die bisher angedeuteten Probleme beziehen sich auf die sieben ersten Bücher des Werkes. Nach ihrer Erörterung wird der Reihenfolge entsprechend das achte Buch zur Behandlung kommen. Es wird zu untersuchen sein, was sich etwa über seine Quellen ermitteln lässt, welche Berührungen zwischen ihm und den anderen Büchern stattfinden, ob sein Redaktor vielleicht identisch ist mit dem Interpolator, wann mit seinem Anschluss an die früheren Bestandteile das Werk zur Vollendung gelangte.

Die Apostolischen Kanones, die am Ende des achten Buches stehen und das ganze Werk abschliessen, erheischen eine eigene

Digitized by Google

Behandlung. Es handelt sich vor allem um ihren Ursprung, ob sie insbesondere successive entstanden oder ob sie das Produkt eines einzelnen Autors sind. Und wenn diese Frage gelöst ist, wird die weitere zu beantworten sein, wie der Sammler oder Autor der Kanones zu den AK sich stellt, ob er vielleicht mit dem Redaktor derselben identisch ist, oder ob die Kanones durch einen Späteren dem Werke beigefügt wurden.

Wie wir gesehen, liegt die Didaskalia auch arabisch und äthiopisch vor. Die Orientalen haben ferner eigenartige Kanones oder Konstitutionen der Apostel. Die Schriften verdienen ebenso um ihrer selbst willen als wegen ihrer Beziehung zu dem Werke, welches uns hier näherhin beschäftigt, eine genauere Betrachtung. Es werden ihnen daher zwei besondere Abschnitte gewidmet werden.

Endlich sind noch die pseudoignatianischen Briefe in den Bereich der Untersuchung zu ziehen. Dieselben stehen zu den AK in engster Verwandtschaft, und wiederholt wurden Pseudoignatius und Pseudoklemens für Eine Person erklärt, die These aber noch öfter bestritten. Die Erörterung darf um so weniger unterbleiben, als Pseudoignatius in theologischer Beziehung die greifbarere Gestalt ist und, falls die Autoren identisch sind, demgemäss das eine Schriftstück auf das andere ein Licht wirft.

Bevor indessen das Werk selbst in Angriff genommen wird, mögen die bisherigen Ausgaben noch kurz besprochen werden.

Das oben erwähnte Bruchstück veröffentlichte der Venetianer Capellius. Es besteht aus den Abschnitten VIII, 46 und II, 27—34, jedoch ohne den Schluss von II, 27 (προσήκει οὖν κτλ.) und den Anfang von II, 28 (τοῖς εἰς ἀγάπην — ψαλτῳδὸς καὶ πυλωρός). Es erschien 1546 in Ingolstadt und wurde in der Kölner Konziliensammlung von Krabbe 1551 (1, 27—30) wieder abgedruckt. Die Handschrift, nach welcher die Uebersetzung veranstaltet wurde, entstammt der Insel Kreta.

Die Apostolischen Kanones, die den Schluss der Konstitutionen bilden, wurden schon etwas früher gedruckt. Die lateinische Sammlung, bezw. die Uebersetzung der ersten 50 Kanones durch Dionysius Exiguus, erschien 1524 in der Konziliensammlung von Merlin. Die griechische Sammlung, aber ohne den Epilog, wurde zuerst 1531 durch Gregor Haloander in seiner Ausgabe der Novellen herausgegeben, und sie fand fortan in

Digitized by Google

die meisten Ausgaben des Corpus iuris civilis und C. i. canonici sowie in die grösseren Konziliensammlungen Aufnahme. Nebst dem Epilog veröffentlichte sie 1540 Tilius in dem Codex canonum. Die neueste Ausgabe veranstaltete Pitra 1864 in dem ersten Bande seiner Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta p. 1—44. Ueber die weiteren Ausgaben vgl. Bickell S. 72—74.

Die ersten vollständigen Ausgaben des Werkes erschienen beide 1563 in Venedig. Der lateinische Uebersetzer ist der Bischof Karl Bovius von Ostuni. Wie er am Schluss seiner Vorrede erklärt, war er bestrebt, den griechischen Text möglichst genau wiederzugeben, und eine Prüfung seiner Arbeit zeigt, dass er diesem Grundsatz nicht ungetreu wurde. Welche Handschriften er benützte, teilt er nicht mit. Nur gelegentlich, indem er von der Kapiteleinteilung als einer späteren Einrichtung des Werkes spricht, macht er die Bemerkung, er habe einen Kodex gesehen, in dem die Kapitel nicht auf dieselbe Weise abgeteilt und die Rede weniger unterbrochen sei. Die Uebersetzung wurde 1564 in Paris neu abgedruckt. Sie ging auch in die Konziliensammlung von Surius 1567 und in die in Paris 1568 und Köln 1569 erschienenen Ausgaben der Werke des römischen Klemens über.

Der Herausgeber des griechischen Textes ist Franz Turrianus. Es standen ihm drei alte Handschriften zu Gebote, eine aus Calabrien, eine aus Sizilien, eine aus Kreta. Letztere nahm sowohl bezüglich des Alters als hinsichtlich der Güte den ersten Rang ein, und ihr Text ging fast ganz in die Ausgabe über. Turrianus sagt in den Prolegomenen (fol. 17) selbst, er sei ἐν τῇ ἐκτυπώσει σχεδὸν κατὰ πάντα dieser Handschrift gefolgt, und in der That decken sich die beiden Texte fast vollständig. Die Vorzüglichkeit der Handschrift und die grosse Sorgfalt des Herausgebers verleihen der Edition einen hohen Wert. Die Ausgabe zählt unstreitig zu den besten Arbeiten des 16. Jahrhunderts. Etwas später veranstaltete Turrianus auch noch eine lateinische Uebersetzung. Sie erschien 1578 zu Antwerpen (nicht schon 1573, wie Pitra angiebt) und steht auch in den Konziliensammlungen von Nicolini 1585 und Binius 1606. Den griechischen und lateinischen Text des Turrianus wiederholten Fronto Ducäus in seiner Ausgabe der Canones apostolo-

Digitized by Google

rum et conciliorum 1618, Labbe und Mansi je im ersten Band ihrer Konziliensammlungen 1662 und 1759, und Whiston im zweiten Band von Christianity reviv'd 1711. Auch die Ausgaben der Apostolischen Väter von Cotelier 1672 und Clericus 1698 und 1724 beschränkten sich auf die Wiedergabe des Turrianischen Textes. Nur veranstaltete jener eine neue lateinische Uebersetzung und gab dem Texte einen reichen und gelehrten Kommentar bei, in den auch Konjekturen und, besonders für die Apostolischen Kanones, Lesarten aus Pariser Handschriften aufgenommen wurden; dieser teilte in den Noten zu seiner zweiten Ausgabe die Lesarten der beiden Wiener Handschriften mit, die ihm durch den Erzbischof von Canterbury zugekommen waren. Ebenso endlich Gallandi in dem dritten Bande seiner Bibliotheca veterum patrum 1767, und zuletzt Migne in dem ersten Bande der Patrologia graeca 1857. Beide brachten näherhin die Ausgabe von Cotelier, bezw. Cotelier-Clericus wieder zum Abdruck.

Nachdem so die Editio princeps fast drei Jahrhunderte das Feld beherrscht hatte, unternahm endlich W. Ueltzen eine neue Rezension. Es gelang ihm, durch Benützung der Mittel, welche ihm die Ausgaben von Mansi und Cotelier-Clericus 1724 boten, namentlich durch Verwertung der hier mitgeteilten Lesarten der Wiener Handschriften, den Text an zahlreichen Stellen zu verbessern. Bei der Dürftigkeit des ihm zu Gebote stehenden Apparates und da er die Wiener Handschriften nicht durch eigene Einsichtnahme, sondern nur aus einer und zwar unzureichenden Sammlung ihrer Lesarten kannte, konnten aber andererseits Missgriffe nicht ausbleiben. Seine Constitutiones apostolicae erschienen 1853.

Im folgenden Jahre brachte der zweite Band der Analecta Antenicaena von Bunsen eine Ausgabe, bearbeitet von P. Böttticher oder Lagarde, wie der Gelehrte sich in der noch im gleichen Jahre erschienenen Edition der syrischen Didascalia apostolorum und fortan gewöhnlich nannte. Die Ausgabe bietet den Text so, dass die Zuthaten des Interpolators der Grundschrift der sechs ersten Bücher der AK durch Anwendung von kleinerer Schrift kenntlich gemacht sind; sie enthält auch die Grundschrift selbst in griechischer Uebersetzung, und darin besteht ihr Hauptwert. Im übrigen leidet sie an erheblichen Gebrechen. In der

Digitized by Google

Didascalia purior, wie die Grundschrift genannt wird, ist ein beträchtlicher Teil des syrischen Textes mit Unrecht übergangen, und die Auslassung in der Regel nicht einmal angedeutet. In der Rezension der AK ist der syrischen Grundschrift und der arabischen Uebersetzung ein ungebührlicher Einfluss eingeräumt. Sie fiel daher vielfach fehlerhaft aus. Der Bearbeiter scheint dieses bald selbst gefühlt zu haben. Er betrat wenigstens einen andern Weg, als er die Constitutiones apostolorum 1862 aufs neue herausgab. Er hielt sich jetzt an die griechischen Handschriften und, indem er vier, eine Petersburger, die beiden Wiener und eine Pariser, einer genauen Vergleichung unterzog, war er im stande, eine Ausgabe zu liefern, die man als die erste kritische bezeichnen kann. Die Handschriften sind mit musterhafter Sorgfalt verglichen. Genügend ist indessen auch diese Ausgabe nicht. Es soll nicht betont werden, dass die Apostolischen Kanones, die zweifellos zum Werke gehören, nicht aufgenommen wurden. Aber zwei Punkte sind hervorzuheben. Einmal sind die verwerteten Handschriften zu einer sicheren Textesrezension durchaus unzureichend. Sodann fiel Lagarde, während er in seiner ersten Edition dem Syrer und Araber eine zu grosse Autorität zuerkannte, jetzt in das entgegengesetzte Extrem und berücksichtigte sie gar nicht.

Weitere Handschriften waren dem nächsten und jüngsten Herausgeber bekannt. Pitra, der die AK in das S. 19 erwähnte Werk aufnahm, war in der Lage, sieben und meist sehr alte Handschriften in Rom aufzuführen (I, 111). Das Material wurde indessen in keiner Weise entsprechend verarbeitet. Die Edition ruht im wesentlichen auf der Arbeit Ueltzens und begründet für den Text keinen Fortschritt. Die Fehler Ueltzens wurden im Gegenteil fast alle beibehalten. Es kommt ihr nur das Verdienst zu, die Aufmerksamkeit auf die römischen Handschriften gelenkt zu haben.

Bei diesem Sachverhalt legte sich mir bei der Untersuchung des Werkes zugleich die Veranstaltung einer neuen Ausgabe nahe. Dieselbe wird voraussichtlich in nicht gar langer Zeit folgen.

Digitized by Google

II.

Die Apostolische Didaskalia.

Da die Schrift, von der veränderten Textesgestalt abgesehen, in welcher sie in den AK vorliegt, bisher nur wenig bekannt ist, so ist, indem wir zu ihrer Betrachtung schreiten, vor allem ihr wesentlicher Inhalt mitzuteilen. Ich bin dazu durch die gütige Unterstützung des Herrn Prof. Dr. Socin in Leipzig, meines früheren Kollegen, in stand gesetzt, und ich gebe ihn zunächst ganz nach der syrischen Uebersetzung. Die Frage, ob und inwieweit die Didaskalia durch diese unversehrt auf uns gekommen, soll nachher erörtert werden. Nur eine kurze Bemerkung ist voranzuschicken.

Die Schrift zerfällt in der syrischen Uebersetzung in 26 Kapitel. Die Einteilung ist wohl sehr alt. Sie geht, wie wir später sehen werden, allem nach über die Uebersetzung hinaus und auf das griechische Exemplar zurück, das dem Uebersetzer vorlag. Aber sie ist in keinem Fall ursprünglich. Sie ist zu äusserlich und dem Inhalt zu wenig angemessen, um von dem Autor selbst herzurühren. Am auffallendsten ist in dieser Beziehung die Scheidung zwischen den Kapiteln VII und VIII. In der Schilderung der Eigenschaften der Bischöfe, welche in den AK II c. 24 extr. sich findet, bricht das eine Kapitel mit den Worten μὴ ὑπεροπτικοὺς ab, während das andere mit den Worten μὴ οἰνόφλυγας beginnt, eine offenbare Zerreissung des Zusammengehörigen. Unter diesen Umständen hat die Kapiteleinteilung bei der Inhaltsangabe zurückzutreten. Ich werde am Ende der betreffenden Abschnitte, zugleich mit Bezeichnung des Umfanges, den dieselben in den AK haben, die Kapitel in Klammern beisetzen.

Digitized by Google

Die Schrift ist überschrieben: Didaskalia d. i. katholische Lehre der zwölf Apostel und heiligen Schüler unseres Erlösers. Sie beginnt, indem die Leser als Pflanzung Gottes, in fast wörtlicher Uebereinstimmung mit dem Anfang der AK, zum Hören der Lehre Gottes aufgefordert werden. Die Lehre, die hernach vorgetragen wird, enthält zunächst die Ermahnung, alles in Gehorsam gegen Gott zu thun und in allem Gott wohlgefällig zu sein, und daran schliesst sich eine Abmahnung von Trug und Ungerechtigkeit und aller schlechten Begierde sowie die Aufforderung, auch den Feinden Gutes zu thun (c. 1). Auf diese allgemeinen Mahnungen folgen Mahnungen für gewisse Stände, die freilich bisweilen etwas weiter gehen, in erster Linie für die Ehegatten. Der Mann solle seine Frau liebevoll behandeln, nicht durch Putz und Schmuck anderen Frauen zu einem sündhaften Verlangen Anlass geben, fleissig arbeiten, und wenn er die Arbeit etwa nicht zu seinem Lebensunterhalt brauche, nicht umherschweifen, sondern mit den Gläubigen über die Worte des Heils sich unterhalten oder zu Hause die heiligen Schriften lesen, die heidnischen Bücher aber meiden, da sie Gefahr bringen und da jene alles bieten, was er zu lesen wünschen könne, Geschichte, Philosophie, Poesie u. s. w. Wenn er dann ausgehe und bade, solle er nur ein Männerbad gebrauchen. Nachdem ferner Sprichw. 7, 1—27 angeführt worden (c. 2), wendet sich die Rede der Frau zu. Sie solle dem Mann unterwürfig sein, ihm allein zu gefallen trachten, nach Sprichw. 31, 10—31 die ihr zukommenden Arbeiten fleissig verrichten, sich nicht schmücken, um anderen Männern zu gefallen, mit verschleiertem Haupte einhergehen, nicht mit Männern, sondern nur mit Frauen baden, den Streit mit jedermann und insbesondere mit dem Gatten meiden (c. 3). Der ganze bisherige Abschnitt ist, wie bereits angedeutet, in drei Kapitel geteilt. Er deckt sich mit dem ersten Buch der AK und stimmt mit diesem bis auf einige wenige Zuthaten des Interpolators vollständig überein.

Im weiteren Teil werden zunächst die Erfordernisse zum bischöflichen Amte und die Pflichten des Bischofs dargelegt. Der Kandidat des bischöflichen Amtes sei tadellos, nicht unter fünfzig Jahren, in den Wissenschaften gebildet oder wenigstens der Rede kundig und verständig. In einer kleinen Gemeinde dürfe jedoch nötigenfalls auch ein jüngerer Mann mit den sonst

Digitized by Google

erforderlichen Eigenschaften gewählt werden, da in Israel auch Knaben zur Königswürde gelangten. Nachdem dann im Anschluss an I Tim. 3, 2—12 und einige andere Schriftstellen das Thema noch weiter ausgeführt worden (c. 4. C. A. II, 1—6 extr.), wird mit Bezug auf Ez. 33, 10—11 von der Pflicht des Bischofs den Sündern gegenüber gehandelt.

Es wird ausgeführt: da man nach der Taufe die bösen Werke der Heiden zu meiden habe, so müsse der Bischof mit dem, der in der Gottlosigkeit beharre, wenn er der Sünde überwiesen sei, den Verkehr abbrechen (c. 5. C. A. II, 6 extr. — 11). Auf der anderen Seite solle er den Ausgeschlossenen, wenn er Busse thue, wieder in Liebe aufnehmen, damit er nicht in der Verzweiflung in der Sünde bleibe, sondern vielmehr sich bekehre, und er solle sich nicht beirren lassen durch die unbarmherzige Einrede, man dürfe mit solchen Leuten sich nicht beflecken; denn nach Ez. 18, 20; 14, 12—14; Sprichw. 5, 22; Gen. 6—8 sei diese Forderung in keiner Weise begründet; man müsse vielmehr den Kranken helfen, und dass man wegen der Sünden anderer nicht zu Grunde gehe, zeige noch weiter Ez. 18, 1—32; 33, 12—20. Der Bischof solle also die Sünder nach der Ausstossung prüfen, ob sie Busse thun wollen, ihnen je nach ihren Sünden ein Fasten von 2—7 Wochen auflegen, sie in entsprechender Weise ermahnen und zurechtweisen und in den Tagen des Fastens für sie beten, damit sie der Verzeihung würdig werden (c. 6. C. A. II, 12—18 in.). Der Bischof müsse von der ihm übertragenen Binde- und Lösegewalt Gebrauch machen. Er dürfe den Sündern nicht hart und unbarmherzig die Wiederaufnahme verweigern. Sonst werden sie den Heiden und Häretikern zur Beute; er aber trage nach Jes. 59, 7—8 die Schuld an ihrem Untergang; nach Matth. 6, 12 verwirke er sogar für sich den Anspruch auf Verzeihung bei Gott und ziehe er sich ewige Strafe zu. Wie Gott mit den reuigen Sündern verfahren wissen wolle, erhelle endlich aus der Geschichte Manasses IV Kön. 20—21; II Paralip. 32—33, dem, als er Busse that, auch der Götzendienst, die schwerste Sünde, verziehen worden sei, während andererseits bewusste und hartnäckige Sündhaftigkeit den Tod zur Folge habe, wie das Schicksal Amos', des Sohnes Manasses, zeige. Unbarmherzigkeit gegen die bussfertigen Sünder

Digitized by Google

sei Sünde gegen Gott, weil entgegen dem Verfahren des Herrn bezüglich der Ehebrecherin Joh. 8, 10—11.

Mit dem Hinweis auf das Beispiel Christi wird einerseits der Abschnitt über die Behandlung der Sünder geschlossen, andererseits die Rede von den Eigenschaften des Bischofs wieder aufgenommen, indem fortgefahren wird: der Erlöser sei den Bischöfen ein Beispiel, und sie sollen, ihn nachahmend, milde sein, barmherzig, friedliebend, nicht stolz und nicht anmassend (c. 7. C. A. II, 18—24 extr.) u. s. w. Indem dann auf die Pflicht der Bischöfe hingewiesen wird, die kirchlichen Gaben gut zum Besten der Waisen und Witwen, Notleidenden und Fremden zu verwalten und allen Bedürftigen zu geben, wird zugleich ihr Recht erhärtet, sich von den Gaben zu nähren (c. 8. C. A. II, 24 extr. — 25 in.), bezw. die Pflicht der Gläubigen, Gaben darzubringen. Dabei wird betont, dass die Gläubigen nichts ohne den Bischof thun sollen. Ihre Gaben sollen sie daher dem Bischof darbringen, entweder selbst oder durch die Diakonen, und er werde sie gerecht verteilen, wie er die Bedürftigen auch wohl kenne. Er werde auch bezüglich der Agapen entsprechend verfahren. Ihm selbst sei dabei sein Anteil auszuscheiden. Der Diakon erhalte zwei Witwenteile, der Vorstand zwei Doppelteile (d. i. vier Witwenteile). Den Presbytern gebe man, wenn man auch sie ehren wolle, was den Diakonen. Wenn auch ein Lektor da sei, so empfange er zugleich mit den Presbytern. Einer jeden Würde sollen die Laien also das Gebührende zu teil werden lassen. An den Bischof sollen sie sich aber nicht immer selbst, sondern durch den Diakon wenden und den Bischof um so mehr ehren, als auch im Tempel nichts ohne den Priester geschah und selbst die Heiden ihre Priester auf jegliche Weise ehrten. Und wenn der Bischof von einem Bedrängten etwa keine Kenntnis habe, so solle man es ihm anzeigen, ohne ihn aber nichts thun, damit ihm nicht der Vorwurf erwachse, er vernachlässige die Armen. Die Beschimpfung des Bischofs oder Diakons sei nach Ex. 22, 28; Luk. 10, 16 eine Beleidigung Gottes, bezw. Christi. Nachdem dann die Grösse dieser Sünde hervorgehoben worden, wird mit Begründung der Pflicht, den Bischof mit Gaben zu ehren, fortgefahren, zugleich aber gewarnt, über die Verwaltung der Gaben Rechenschaft von ihm zu verlangen. Man solle überhaupt den

Digitized by Google

Bischof und den Bruder nicht richten, das Gericht vielmehr dem überlassen, dem es übertragen sei (c. 9. C. A. II, 25—37 in.). Und mit dieser Mahnung wird zur Behandlung der Streitsachen der Christen übergeleitet.

Hier wird zunächst das Wort des Herrn Matth. 18, 15—16 als Richtschnur vorgehalten und dem falschen Ankläger mit strenger Strafe gedroht, für den Fall, dass er nach seiner Bekehrung aufs neue Unruhen errege, sogar mit vollständiger Abschneidung vom Leibe der Kirche (c. 10. C. A. II, 37—43 extr.). Nachdem ferner vor der Anrufung des Gerichtes der Heiden und vor der Annahme des Zeugnisses von Heiden gewarnt worden, wird dargethan: das Gericht werde gehalten am Montag, damit bis zum Sonntag der Friede wiederhergestellt sei, und man solle verfahren ohne Ansehen der Person, gleichsam als wäre Christus selbst gegenwärtig und als handle es sich um ewiges Leben oder bitteren Tod. Es sollen beide Teile erscheinen und beide einer genauen und allseitigen Prüfung unterzogen werden. Zuerst der Ankläger, und wenn er als Verleumder erfunden werde, solle er auf einige Zeit ausgeschlossen werden, damit er sich bessere und die anderen sich ein Beispiel nehmen. Dann solle man ebenso nach Gebühr mit dem Angeklagten verfahren. Werde etwa nur eine Person gehört und auf lügnerische Klagen hin ein Urteil gefällt, so sei man vor Gott des falschen Zeugnisses schuldig, und vor einem solchen Verfahren haben sich die Christen um so mehr zu hüten, als sie sehen, mit welch grosser Vorsicht die heidnischen Richter gegen einen des Mordes Angeklagten vorgehen. Die Bischöfe sollen daher im Gerichte nicht eilig sein, vielmehr, bevor die Streitenden vor ihren Richterstuhl kommen, zwischen ihnen Frieden zu stiften suchen, und wenn dies nicht gelinge, sofort am ersten Tage sie zu versöhnen sich bemühen. Als Grund für diese eifrige Bemühung wird u. a. hervorgehoben, dass der Streit das Volk Gottes vermindere (c. 11. C. A. II, 43 extr. — 56), und indem dagegen als Pflicht der Bischöfe betont wird, das Volk Gottes nicht zu zerstreuen, sondern alle Menschen zu bekehren, wird ein neuer Abschnitt vorbereitet.

Die gottesdienstlichen Versammlungen, lesen wir hier, werden schön abgehalten und den Brüdern sorgfältig die Plätze angewiesen. Die Presbyter haben ihren Platz im östlichen Teile des

Digitized by Google

Hauses, der Bischof in ihrer Mitte; in der anderen Hälfte des östlichen Teiles (nach den Presbytern) sitzen die Männer; dann kommen die Weiber. Von den Diakonen stehe einer am Altar, der andere zunächst an der Thüre, um die Eintretenden zu beobachten; später aber dienen sie in der Kirche zumal. Alle sollen besonders stehen oder sitzen: die Jünglinge, die Alten, die Knaben (wenn nicht die Väter und Mütter sie zu sich nehmen), die Mädchen, die jungen und die alten Frauen und die Witwen, und der Diakon habe dafür zu sorgen, dass jeder seinen Platz einnehme, sowie dass niemand schwätze, schlafe oder lache. Auch den Fremden, die ankommen, seien die entsprechenden Plätze anzuweisen. Der fremde Bischof sei zu einer Ansprache und zur Darbringung des Opfers einzuladen; und wenn er mit Rücksicht auf den Bischof der Gemeinde etwa nicht opfern wolle, solle er das Gebet wenigstens über den Kelch sprechen (c. 12. C. A. II, 57—58). Der Bischof solle das Volk ermahnen, die Kirche fleissig zu besuchen, die Laien dieser Pflicht am Sonntag mit Hintansetzung alles Uebrigen nachkommen. Andernfalls werden sich die Christen nicht vor Gott verantworten können, da sie um das Zeitliche mehr sich bemühen als um das Ewige und da sie in dieser Angelegenheit durch die Heiden und Juden sich beschämen lassen. Weltliche Geschäfte geben hier keine Entschuldigung; sie seien für den Christen Nebensache; die Hauptaufgabe sei für diesen die Religion. Ebenso nicht die Versammlungen der Heiden, deren Besuch vielmehr Verderben bringe und dem göttlichen Worte zuwider sei. Wenn sie aber nicht in der Kirche seien, sollen die Gläubigen ihren Geschäften sich widmen und nach dem Beispiel der Ameise und der Biene Sprichw. 6, 6—11 nie müssig sein. Wer nicht arbeite, solle auch nicht essen. Die Müssiggänger hasse Gott, und ein Müssiggänger könne nicht Christ sein (c. 13. C. A. II, 59—63).

Nun folgen Abschnitte über die Witwen, ihre Eigenschaften und Pflichten (c. 14—15. C. A. II, 1—15 extr.), über die Bestellung und die Aufgaben der Diakonen und Diakonissen (c. 16. C. A. III, 15 extr. — 19), über die Sorge für die Waisen (c. 17. C. A. IV, 1—4). Und indem den Bischöfen die Pflicht eingeschärft wird, den Witwen und Waisen ihre Fürsorge zuzuwenden, werden sie zugleich ermahnt, von den Sündern keine Gaben anzunehmen. Besser sei es, Hungers zu sterben, als von den Gott-

Digitized by Google

losen zu empfangen. Wenn aber je in der Not von diesen Geld angenommen werde, solle es nicht zum Ankauf von Speisen, sondern nur zum Ankauf von Holz verwendet werden (c. 18. C. A. IV, 5—10). Und nach dieser Darlegung wendet sich die Rede den Martyrern zu.

Von den um des Glaubens willen verurteilten Christen, wird hier ausgeführt, solle man sich nicht abwenden, sondern ihnen von dem Schweisse seines Angesichtes zum Unterhalt und zur Erleichterung schicken. Von einem Namenchristen aber, der wegen einer Missethat verurteilt wurde, solle man sich fern halten, damit man nicht selbst in Gefahr komme. Jene solle man unterstützen auch auf die Gefahr hin, selbst ergriffen zu werden, und die aufnehmen, die des Glaubens wegen fliehen. Man solle sich freuen, dass man an ihrer Verfolgung Anteil habe, da der Herr die Verfolgten glücklich preise, und nach seinem Beispiel selbst alle Leiden geduldig und freudig ertragen (c. 19. C. A. V, 1—6). Da ein Grund der christlichen Standhaftigkeit der Glaube an das Leben nach dem irdischen Tode ist, so wird im weiteren die Lehre von der Auferstehung erhärtet. Indem zulezt als Wirkung des Martyriums volle Reinheit und Sündelosigkeit betont und im Gegensatz dazu von der Taufe bemerkt wird, dass sie wohl die früheren Sünden auslösche, dass aber nach ihrem Empfang leicht wieder eine Verschuldung eintrete, durch Anschauen, Hören oder Reden, wenn auch keine Sünde zum Tode begangen werde (c. 20. C. A. V, 7—9) wird wieder zu einem anderen Gegenstand übergeleitet.

Deshalb, fährt die Schrift fort, müsse der Christ eitle Rede und ungeziemende schimpfliche Worte meiden. Auch an den Sonntagen, an denen wir uns freuen, dürfe niemand solche Worte reden, weder heidnische Lieder singen noch die Versammlungen der Heiden besuchen, weil dort der Name der Götzen genannt werden könnte, auch nicht schwören und fluchen. Man solle vielmehr Segenssprüche und Psalmen sprechen, besonders in den Tagen des Passah, wo nach Mark. 2, 18—20 alle Christen in aller Welt fasten. Man möge, wenn man faste, für die Zugrundegehenden beten, wie auch sie, die Apostel, thaten, als der Erlöser litt. Das Leiden aber habe begonnen am vierten Wochentag. Am dritten Wochentag abends habe nämlich der Herr mit den Aposteln das Passah gegessen, und in der folgenden

Digitized by Google

Nacht sei er ergriffen worden. Am Mittwoch sei er im Gefängnis geblieben, und an demselben Tage haben die Häupter des Volkes Rat über ihn gehalten. Am fünften Wochentag habe man ihn zu Pilatus geführt, und er sei bei ihm im Gefängnis geblieben. In der folgenden Nacht, bei Anbruch des Freitags, sei er bei Pilatus angeklagt und am Freitag selbst gekreuzigt worden. Sechs Stunden habe er am Freitag gelitten, und diese Stunden seien als ein Tag betrachtet worden. Dann seien drei Stunden Finsternis gekommen und haben für eine Nacht gegolten. Ebenso haben die drei folgenden Stunden, von der neunten Stunde bis zum Abend, einen Tag gebildet. Hernach sei die Nacht des Leidenssabbaths gekommen und der Sabbathtag, und darauf wiederum die drei Stunden der Nacht, in welchen der Herr ruhte und auferstand, und so sei das Wort Matth. 12, 40 in Erfüllung gegangen: der Menschensohn müsse drei Tage und drei Nächte im Herzen der Erde weilen, und das Wort Ps. 88, 46: Siehe, du hast meine Tage abgekürzt. Der Herr aber lehre Jes. 58, 4—5, dass man nicht seinetwegen, sondern der Brüder wegen fasten müsse, und man solle fasten zu jeder Zeit am Mittwoch und Freitag, wie Zach. 8, 19 geschrieben sei: Ieiunium quarta et ieiunium quinta. Die quinta sei nämlich parasceve, weil man am ersten Tag nicht fasten dürfe, der Sonntag also bei der Zahl der Tage des Leidensfastens nicht in Betracht komme, sondern die Zählung mit dem Montag beginne. Man solle aber fasten nicht nach der Gewohnheit des alten Volkes, sondern nach der neuen Verordnung, die der Herr den Aposteln gegeben: am Mittwoch, weil er an diesem Tage, näherhin in der ihm vorangehenden und zu ihm gehörigen Nacht ergriffen worden sei; am Freitag, weil er an ihm gekreuzigt worden sei. Und an diesen Tagen müsse man immerdar und zu jeder Zeit fasten, besonders die Brüder aus der Heidenwelt, die der Herr wegen des Ungehorsams des Volkes von dem Irrtum der Götzen befreit habe. Das Fasten geschehe aber am Passah wegen des Frevels der Brüder, die man nach Jes. 66, 5 trotz ihres Hasses Brüder nennen müsse, und man bete für sie, damit sie durch das Gebet Verzeihung erlangen und sich zu unserem Herrn Jesus Christus bekehren. — Die Tage des Passah müsse man also genau erforschen und das Fasten mit aller Sorgfalt beobachten. Man solle beginnen, wenn die Brüder aus dem

Digitized by Google

Volke Passah halten, weil auch sie, die Apostel, sofort nach der Ueberlieferung des Herrn wegen seiner Wegnahme zu trauern anfingen, am zehnten des Monats, am zweiten Wochentag. Es haben (da) die Priester und Aeltesten des Volkes bei Kaiphas sich versammelt und über die Ergreifung und Tötung Jesu Rat gepflogen. Damit aber die That nicht auf das bevorstehende Fest falle und das Volk aufrege, haben sie beschlossen, das Fest solle sogleich stattfinden, und so haben sie drei Tage vor der Zeit Ostern gehalten, am elften des Monats, am dritten Wochentag, indem sie sagten: jetzt, bevor das auswärtige Volk eintreffe, wollen sie ihn ergreifen, und dann, wenn dasselbe gekommen sei, ihn töten vor allen, damit die Sache völlig erkannt werde und das ganze Volk sich von ihm abwende. Und weil jener Beschluss am zweiten Wochentag gefasst worden sei und weil Judas damals bereits seinen Lohn empfangen habe, so gelte jener Tag als Tag der Ergreifung. Die Christen sollen deshalb von diesem Tag an bis zum fünften Wochentag fasten bei Brot, Salz und Wasser, am Freitag und Samstag jedoch ganz ohne Speise bleiben. Die folgende Nacht sollen sie mit Wachen, Gebet und Lesung der Schrift in gemeinschaftlicher Versammlung zubringen bis zur dritten Stunde, erwartend die Auferstehung des Herrn. Dann aber sollen sie ihre Opfer darbringen und essen, weil Christus auferstanden sei, und so solle es gehalten werden bis zum Ende der Welt. Sie sollen fasten, wenn jenes Volk Passah halte, am ersten Wochentag aber immerdar sich freuen, weil der Sünde schuldig sei jeder, der seine Seele an diesem Tage betrübe (c. 21. C. A. V, 10—20).

Nun folgt ein kurzes Kapitel über die Kinderzucht (c. 22), das aber in den AK bemerkenswerterweise nicht, wie es nach der syrischen Uebersetzung sein sollte, am Schluss des fünften Buches, sondern an einem früheren Orte (IV, 11) steht, und daran schliesst sich ein Abschnitt über die Häresien. Vor allem solle man, beginnt derselbe, alle Häresien meiden und sie fliehen wie brennendes Feuer, noch mehr als das Schisma, da sie noch grössere Verdammung bringen als dieses, das doch, wie die Geschichte von Korach, Dathan und Abiron zeige, ins Feuer führe, und nicht einmal ihre Namen nennen, weil sie Gott nicht nur nicht verherrlichen, sondern lästern. Den Anfang habe mit ihnen bereits Simon gemacht, als sie, die Apostel, noch in Je-

Digitized by Google

rusalem weilten. Als sie dann die Welt in zwölf Teile geteilt hätten und zu den Heiden gezogen seien, habe der Satan, der wie früher das Volk so jetzt die Kirche versuche, Kleobius erwählt und Simon beigesellt, hernach noch andere, und dieselben seien Petrus nachgegangen, um das Wort zu verkehren. Als Simon in Rom auf das Gebet des Apostels mit dem Fall von der Höhe ein Ende genommen, haben zwar viele von ihm sich zurückgezogen; aber andere seien geblieben und so habe sich seine Häresie gebildet. Aber auch durch andere falsche Apostel habe der Teufel gewirkt, und sie alle haben Ein Gesetz: den Pentateuch und die Propheten nicht gebrauchen, den allmächtigen Gott lästern, die Auferstehung nicht glauben. Viele lehren auch, man solle nicht heiraten; andere, man dürfe kein Fleisch essen; wieder andere wollen, dass man sich des Schweinefleisches allein enthalte und nach dem Gesetz sich der Beschneidung unterziehe (c. 23. C. A. VI, 1—10). Da die Kirche dadurch in Gefahr gekommen sei, haben die Apostel in Jerusalem sich versammelt und zur Befestigung der Gläubigen diese katholische Didaskalia geschrieben. Man solle also anbeten den allmächtigen Gott Vater und seinen Sohn Jesus Christus und den hl. Geist, die hl. Schrift gebrauchen, die Auferstehung glauben, alle Gaben Gottes mit Dank annehmen und die Ehe eingehen. Eine Taufe sei genug. Beschneidung und Gesetz verpflichten nicht, wie einige den Brüdern in Antiochien gegenüber behaupteten (c. 24. C. A. VI, 11—12). Dann seien die Apostel zum zweitenmal zu den Kirchen gegangen, um die Gläubigen zu stärken und mit dem Hinweis auf die Voraussagungen des Herrn vor den falschen Lehrern zu warnen. Diejenigen, welche nicht irren, und die, welche vom Irrtum zurückkehren, sollen in der Kirche belassen werden; diejenigen aber, welche hartnäckig bei dem Irrtum beharren, seien ausgeschlossen; sie seien Häretiker geworden, und ihnen gelte das Wort des Herrn: Es wird ihnen nicht vergeben. Nach diesen Grundsätzen seien sie überall verfahren (c. 25. C. A. VI, 13—18 extr.).

Galt diese Darlegung vorwiegend den Heidenchristen, so wendet sich die weitere Auseinandersetzung den Judenchristen zu, um sie von dem zweiten Gesetz, der Deuterosis, abzumahnen. Wer von dem Volke, wird bemerkt, zum Glauben an den Erlöser sich bekehrt habe, der solle nicht in den alten Gewohn-

Digitized by Google

heiten beharren, indem er Reinigungen, Besprengungen, Taufen und den Unterschied der Speisen beobachte. Nach Jes. 43, 18—19 habe Gott alles neu gemacht. Das Gesetz allerdings habe Christus nicht gelöst. Es sei einfach und leicht; es lege keine Last auf, kenne nicht den Unterschied der Speisen, die Rauch- und Brandopfer wenigstens nicht als geboten; sein Inhalt lasse sich in wenigen Worten zusammenfassen. Die Deuterosis aber sei aufgehoben. Sie sei auch nicht im Anfang gewesen, sondern erst durch die Sünde geworden. Als das Volk trotz der Wunder, die durch die Hand des Moses an ihm gethan wurden, zum Götzendienst abfiel, da habe es Gott in seinem Zorne mit dem zweiten Gesetz gebunden und schwere Lasten und ein hartes Joch auf seinen Nacken gelegt: fortwährende und pflichtmässige Brandopfer, das Gebot der Speisen, Reinigungen u. s. w. Und da sie ihn wiederum erzürnten, habe er in der Deuterosis eine ihren Werken entsprechende Blindheit hinzugefügt, indem er Fluch auf die Kreuzesstrafe legte. Infolge dessen haben sie Christus nicht erkannt, als er kam und am Kreuze litt, ihn vielmehr für einen des Fluches Schuldigen gehalten. Davon seien sie durch die Taufe befreit worden. Im Evangelium sei das Gesetz erneuert und erfüllt und bestätigt, die Deuterosis aber abgethan worden. Christus habe das schon vor seiner Ankunft durch die Propheten verkündigt: Jer. 6, 20; 7, 21—22; Jes. 1, 11—14. Um so mehr habe er die Deuterosis, als er kam, völlig aufgehoben, indem er nichts von dem beobachtete, was in ihr verordnet sei, vielmehr Matth. 11, 28 alle zu sich einlud, die mit schweren Lasten gedrückt seien, und ihnen Erquickung verhiess. Wer ihn also nicht höre, der gehorche Gott nicht, indem er sich mit den schweren Lasten des zweiten Gesetzes binde, welche nichts nützen. Der Herr, welcher beide gegeben habe, bezeuge, dass das Gesetz Leben sei für diejenigen, welche es beobachten, die Deuterosis aber eine Fessel und Blindheit, jenes Ps. 1, 2—4; Ez. 20, 10—11, dieses Ez. 20, 25 und a. a. O. Und wer sich fessele, verdiene Weh, und ein solcher bestätige auch den Fluch, der auf unserem Erlöser sei. Die Brüder aus dem Volke mögen daher die Fesseln abwerfen, mit denen sie sich binden, indem sie auf Gen. 2, 2—3 sich stützend sagen, der Sabbath gehe dem Sonntag voran. Diese Auffassung sei durchaus falsch. Sei denn

Digitized by Google

nicht der Sonntag vor dem Sabbath gewesen, der erste Tag vor dem siebenten? Oder werden etwa die späteren Söhne gesegnet und nicht vielmehr die erstgeborenen? In Wahrheit sei der erste und letzte Tag gleich; jeder Tag sei des Herrn. Und wie wenig Gott wolle, dass man an einem Tag feiere, erhelle daraus, dass sonst die Väter und vor allen Moses gefeiert hätten, dass auch Gott selbst mit all seinen Geschöpfen feiern würde, während er doch immerdar, auch am Sabbath, wirke. Der Sabbath habe wie vieles andere eine figürliche Bedeutung. Er sei ein Vorbild der Ruhe, er zeige das siebente Jahrtausend an. Der Herr habe aber die Vorbilder erfüllt, und er habe die Deuterosis nicht bloss in seiner Person abgethan, sondern auch durch die Römer, indem er durch sie den Tempel und Altar zerstörte und unter ihrer Herrschaft die Beobachtung des Gesetzes unmöglich machte. Man solle also, wird hier eingeschaltet, alle Häretiker meiden. Dann wird denjenigen, welche die Satzungen der Deuterosis über den Samenfluss und den ehelichen Umgang beobachten, zu bedenken gegeben, dass sie den Fluch über den Erlöser bestätigen und sich selbst Verderben bereiten, und, nachdem dies in längerer Ausführung begründet worden, folgt endlich der Schluss.

Es könnten zwar, wird bemerkt, noch viele andere ähnliche Auseinandersetzungen gegeben werden. Damit aber die Schrift nicht zu lange werde, wolle man die Rede beendigen, auf dass die Lehre wegen der Strenge der Wahrheit nicht etwa nur kurze Zeit bei ihnen bestehe. Sie mögen über das Gesagte sich nicht beunruhigen. Auch der Herr spreche Matth. 25, 30—41 streng zu den Verdammungswürdigen, und Jeremias (23, 29) vergleiche seine Worte mit Feuer und Schwert. So habe auch die Schrift reden müssen. Denjenigen aber, welche hören und thun, werde das Wort wie ein Heilmittel sein, und denjenigen, welche hören und nicht thun, wie Schwert und Feuer. »Daher sei dem, welcher die Ohren der Herzen öffnen kann zur Aufnahme der Aussprüche Gottes, welche dargeboten werden durch das Evangelium und die Lehre Jesu Christi des Nazareners, der gekreuzigt wurde unter Pontius Pilatus und in die Ruhe einging, um Abraham, Isaak, Jakob und allen seinen Heiligen die Vollendung der Welt und die Auferstehung der Toten zu verkündigen, und von den Toten auferstand, um uns kund zu thun und zu

Digitized by Google

geben, dass wir ihn als Unterpfand der Auferstehung erkennen, und in den Himmel aufstieg durch die Kraft Gottes, seines Vaters, und des hl. Geistes und sitzt zur Rechten des Thrones des allmächtigen Gottes über den Cherubim, der kommen wird in Macht und Herrlichkeit, zu richten die Toten und Lebenden: ihm sei Herrschaft und Ruhm und Herrlichkeit und Reich und seinem Vater und dem hl. Geiste, (ihm), der war und ist und sein wird jetzt und von Geschlecht zu Geschlecht und in ewige Zeit. Amen.« —

Prüfen wir, nachdem wir den Inhalt der Schrift kennen gelernt, die Uebersetzung auf ihre Treue und Zuverlässigkeit, so fällt das Urteil nicht ungünstig aus. Sie erweckt durchaus den Eindruck, dass sie einfach ihre Vorlage wiedergeben wolle. So weit auch die AK die Didaskalia einfach wiederholen, ist die Sache völlig klar, da hier eine durchgängige, meist wörtliche Uebereinstimmung besteht. Die Uebersetzung bietet zwar mehrfach zwei Wörter statt des einen griechischen. So entspricht dem οἱ ἀντεχόμενοι in der Ueberschrift sperantes et exspectantes; dem ἀπέχεσθε I, 1 fugite et abstinete, dem παρορῶν II, 5 despiciens vel neglegens, dem διδάσκαλον V, 1 magistrum ac praeceptorem [1]). Die Differenzen sind aber von keinem Belang. Sie bekunden ebensosehr das Bestreben des Uebersetzers, der Vorlage möglichst nahe zu kommen, als sie eine Abweichung von dieser begründen. Für die Stücke, in welchen die AK etwas anderes bieten als die Didaskalia, fehlt uns allerdings ein solches Mittel zur Kontrolle. Aber auch hier stellt sich der syrische Text in einem vorteilhaften Licht dar. So deutlich in diesen Teilen fast überall der spätere Ursprung der AK ist, so wenig lässt sich wahrnehmen, dass die Uebersetzung etwas anderes als ihre Vorlage gebe. Nirgends zeigen sich Spuren einer späteren Zeit, wie auch Lagarde anerkennt, indem er in den Reliquiae iuris eccl. antiquissimae gr. 1856 p. IV schreibt: Didascaliam apostolorum syriace versam ... nullis posterioris aetatis ampullis distentam esse confido; und dieser Umstand fällt in unserer Frage sehr schwer ins Gewicht. Damit soll nicht gesagt werden, dass die Uebersetzung ein völlig adäquater Ausdruck des Originals sei. Wie in den angeführten Beispielen liebte der

1) Ich ziehe es vor, die bezüglichen Ausdrücke statt in deutscher in lateinischer Uebersetzung zu geben.

Digitized by Google

Uebersetzer auch in ähnlichen Fällen eine kleine Amplifikation. An einigen Stellen fasste er ferner seine Vorlage unrichtig auf, und eine neue Ausgabe der Schrift wird darüber Rechenschaft zu geben haben. All diese Differenzen haben aber keine wesentliche Bedeutung. Sie haben ihren Ursprung weniger in der Absicht, eine Aenderung vorzunehmen, als in dem Unvermögen, die Schrift ganz genau wiederzugeben.

Die Gründe, die uns zu diesem Urteil bestimmen, beziehen sich in der Hauptsache auch auf die griechische Vorlage des Uebersetzers. Im ganzen wird daher auch diese als ein ziemlich getreues Abbild der Schrift zu betrachten sein. Lagarde denkt in dieser Hinsicht zwar erheblich anders. In den Prolegomenen zu der Ausgabe in den Analecta Antenicaena p. 36 schreibt er: Legenti mox apparet, ἔχδοσιν a Syro versam ea quam nunc graece servatam habemus antiquiorem esse et probiorem, multa omittens (sic), quae in nostra editione manifesto ab interpolatore profecta sunt, multa addens. Bei der Herstellung der Didascalia purior lässt er dementsprechend eine beträchtliche Anzahl von Sätzen, teilweise Stellen von erheblichem Umfang weg, im ganzen etwa ein Zehntel oder Zwölftel des syrischen Textes, oder wenn beide Schriften einen verwandten Text bieten, wenn auch nicht den gleichen, so folgt er den AK, nicht der Didaskalia. Es seien nur einige dieser Fälle erwähnt. Die langen Schriftcitate der Didaskalia erscheinen bei Lagarde meist in der abgekürzten Fassung, welche sie in den AK haben. In dem Kapitel über den Wandel der Witwen ist ein Abschnitt (bei Lagarde III, 8 p. 291) um die Hälfte, ein anderer (III, 14) um etwa ein Viertel verkürzt. In dem Kapitel über die Aufstellung der Diakonen und Diakonissen fehlt unter den Beweisgründen für die Notwendigkeit des Diakonissenamtes wieder etwa die Hälfte. Der umfangreiche Abschnitt über das Fasten und das Passah ist um ein gutes Drittel verkürzt. Das Kapitel über die Kinderzucht wurde ganz weggelassen. Dem Text der AK wird in dem Abschnitt über die Feindesliebe der Vorzug gegeben.

Das Verfahren ist sicherlich in dem Umfang unstatthaft, in dem es zur Anwendung gelangte. Gründe für dasselbe sind nicht zu finden. Lagarde selbst hat sein Vorgehen nicht erhärtet. In der Regel deutete er nicht einmal an, dass der Syrer mehr oder etwas anderes bietet, als man nach seiner Ausgabe

Digitized by Google

erwarten könnte. Meines Erachtens sind die Auslassungen und die Bevorzugung des Textes der AK überhaupt nicht zu rechtfertigen. An nicht wenigen Stellen lässt sich auch geradezu beweisen, dass die gestrichenen Sätze oder der hintangesetzte Text echt oder ursprünglich sind. Bei den Schriftcitaten kommt insbesondere in Betracht, dass in den AK die langen Stellen nicht bloss abgekürzt, sondern bisweilen auch andere Schriftstellen eingeschaltet wurden, Zuthaten, welche in der Didaskalia regelmässig fehlen, die aber der Syrer sich zweifellos nicht hätte entgehen lassen, wenn er sie vorgefunden hätte. In einem der gestrichenen Abschnitte in dem Kapitel über das Passahfasten kommt der Satz vor: Denn der Sünde schuldig ist jeder, welcher seine Seele betrübt am ersten Wochentag, und dass diese Worte ursprünglich sind, zeigt ebensowohl das Citat des Epiphanius H. 70, 11 als ihre Umbildung durch den Bearbeiter der AK (V, 20). In dem Abschnitt über die Feindesliebe bietet die Didaskalia nach einer Quelle, über die später zu handeln sein wird: Liebet diejenigen, welche euch hassen, und betet für die, welche euch schmähen, und ihr werdet keinen Feind haben; die AK geben die Stelle im engen Anschluss an die hl. Schrift, Matth. 5, 44—45; und es bedarf wohl keiner weiteren Auseinandersetzung, dass diese Fassung die jüngere ist und nicht dem Verfasser der Didaskalia, sondern ihrem Interpolator angehört. Die Didascalia purior in den Analecta Antenicaena bedarf daher vielfach einer Berichtigung. Dieselbe wird wohl die neue Rekonstruktion der Didaskalia bringen, welche Lagarde nach einer anderweitigen Andeutung [1] vorbereitet.

Indessen sind zweifellos nicht bloss viele der fraglichen Stellen als echt anzuerkennen; der überlieferte Text darf vielmehr im ganzen diesen Anspruch erheben. Jedenfalls ist ihm mit dem blossen Mittel der inneren Kritik, auf die Lagarde sich beschränkte, nicht ernstlich beizukommen. Eine nähere Prüfung der Schrift zeigt ziemlich sicher, dass die Stellen, die etwa als Interpolationen oder aus anderen Gründen auf den ersten Anblick in Frage zu stehen scheinen, doch nicht so leicht preiszugeben sind.

Es ist hier zu erwägen, dass Kunst in der Anlage und Sorg-

1) Clementina 1865 p. (8).

Digitized by Google

falt in der Ausführung allem nach nicht in der Schrift zu suchen sind. Der Autor hatte wohl im allgemeinen sein Ziel und seinen Plan, und unsere Inhaltsangabe dürfte darüber keinen Zweifel lassen. Er wollte im wesentlichen zur Darstellung bringen, was ihm für das Verhalten der Christen und für die Verwaltung der Kirche notwendig zu sein schien, und er teilte den Stoff nach den Hauptgesichtspunkten in verschiedene Abschnitte. Aber innerhalb der Abschnitte fehlt vielfach eine geordnete Disposition, und die Verbindung der Abschnitte unter einander ist mangelhaft. Der Autor liess sich dort allzusehr gehen und gewährte seiner Vorliebe für Digressionen beträchtlichen Spielraum. Dazu ist die Darstellung von grosser Breite und Weitschweifigkeit, und so konnte es nicht an Wiederholungen fehlen. Und was den anderen Punkt anlangt, so bemühte er sich zwar, zwischen den einzelnen Abschnitten eine Verbindung herzustellen. Die Aufgabe gelang ihm aber nur unvollkommen. Die Verbindung ist in der Regel äusserlich und erkünstelt. Mehrfach fehlt sie ganz, wie bereits der Inhaltsangabe zu entnehmen ist. Wahrscheinlich vermochte der Autor es nicht, in einigen Fällen einen Uebergang zu gewinnen; in anderen beabsichtigte er es wohl nicht, und er konnte um so eher darauf verzichten, als die Einführung der Schrift als Enuntiation der Apostel das Verfahren einigermassen begünstigte.

Ziehen wir diese Eigentümlichkeit des Autors in Betracht, so kann es nicht besonders befremden, dass ein Gedanke in der Schrift zum zweiten- und drittenmal wiederkehrt, dass der Gedankengang durch einen Satz oder einen kleinen Abschnitt unterbrochen wird, dass ein Abschnitt nicht an dem geeignetsten Platz steht u. dgl. Auf derartige Gründe hin ist daher auch nicht leicht eine Stelle oder ein Abschnitt als etwaige Interpolation auszuscheiden.

Bei diesem Sachverhalt darf man insbesondere an der eigentümlichen Stellung des Kapitels über die Kinderzucht, zwischen den Kapiteln über das Fasten und die Häresien, sich nicht allzusehr stossen. In keinem Fall hat man ein Recht, das Kapitel einfach zu streichen, wie es Lagarde that; denn dasselbe wird in der Hauptsache auch durch die AK (IV, 11) und die äthiopische Didaskalia (c. 21) überliefert. Hier steht es allerdings an einem anderen Orte. In den AK ist es dem vierten Buch

Digitized by Google

eingereiht, und da dieses, wenigstens nach seiner Ueberschrift und am Anfang, von der Fürsorge für die Waisen handelt, so könnte man diese Stellung für die bessere und ursprünglichere halten. Bei näherer Prüfung wird man indessen anders urteilen. Das Kapitel schliesst sich nicht sofort an den Abschnitt über die Sorge für die Waisen an. Auf diesen folgt vielmehr zunächst der Abschnitt über die Annahme der Gaben (IV, 5—10). Mit der Stellung in den AK steht es demgemäss nicht viel besser. Die Kapitel 18—21 der Didaskalia entbehren überdies nicht eines gewissen Zusammenhanges. Die Kapitel 12—14 des vierten Buches der AK, welche auf den fraglichen Abschnitt folgen, sind andererseits gegenüber der Didaskalia völlig neu. Der Interpolator hat hier also stärker in seine Vorlage eingegriffen, und unter diesen Umständen ist es nicht unwahrscheinlich, dass er dem in Rede stehenden Kapitel eine andere Stellung gab. Die Annahme hat noch eine besondere Stütze in dem Inhalt der beigefügten neuen Kapitel, namentlich des nächstfolgenden (12). Da hier von den gegenseitigen Pflichten der Sklaven und Herren die Rede ist, so lag es nahe, den Abschnitt über die Pflichten der Eltern gegen die Kinder anzureihen. Die Ordnung der Didaskalia darf daher als die ursprüngliche gelten. Es verhält sich hier nicht anders als mit dem Abschnitt C. A. VI, 14—15[a], welcher, soweit er mit der Didaskalia zusammentrifft, bereits VI, 12 stehen sollte, seine spätere Stellung aber zweifellos durch den Interpolator erhielt.

Die Didaskalia erscheint insoweit in einem günstigen Lichte. Doch sind wir mit ihrer Prüfung noch nicht zu Ende. Wie in der folgenden Abhandlung näher zu zeigen sein wird, lagen zwei altchristlichen Autoren nicht, wie in der letzten Zeit gewöhnlich angenommen wurde, die AK in ihrer gegenwärtigen Form vor, sondern eine Textesgestalt der Schrift, welche der Didaskalia jedenfalls viel näher stand als jene, wenn sie mit ihr je nicht ganz identisch gewesen sein sollte. Die Schrift ist daher noch mit den einschlägigen Citaten zu vergleichen.

Es kommen hier vor allem die Stellen in Betracht, welche Epiphanius in der Abhandlung über die Audianer, H. 70, 10—11, aus der Diataxis der Apostel anführt. Nachdem der Kirchenvater bemerkt, dass die Audianer sich für ihre Osterpraxis auf die Diataxis der Apostel berufen, und hinzugefügt,

Digitized by Google

dass sie die Stelle über das Passah schlecht deuten und ihr einen fremden Sinn unterlegen, fährt er fort: Ὁρίζουσι γὰρ ἐν τῇ αὐτῇ Διατάξει οἱ ἀπόστολοι, ὅτι ὑμεῖς μὴ ψηφίζετε, ἀλλὰ ποιεῖτε, ὅταν οἱ ἀδελφοὶ ὑμῶν οἱ ἐκ περιτομῆς, μετ' αὐτῶν ἅμα ποιεῖτε (c. 10). Zur Widerlegung der Audianer wird dann geltend gemacht, es heisse in der Schrift nicht: eure Brüder in der Beschneidung, sondern: aus der Beschneidung; es handle sich also nicht um Anschluss an die Juden, sondern um Anschluss an die aus der Judenwelt bekehrten Christen, welche damals in der Kirche die Führerschaft behaupteten und denen demgemäss die übrigen Christen im Interesse der Einheit folgen sollten. Die Verordnung ziele also auf die Erhaltung der Einheit, wie die Apostel andeuten, indem sie sagen: Κἂν τε πλανηθῶσι, μηδὲ ὑμῖν μελέτω. Es ergebe sich aber aus den Worten selbst, welche dort stehen, ein Widerspruch. Φάσκουσι γὰρ τὴν ἀγρυπνίαν φέρειν μεσαζόντων τῶν ἀζύμων. Das sei nach der kirchlichen Zeitrechnung nicht immer möglich. Und um diese Behauptung zu begründen, wird des weiteren (c. 11) bemerkt, dass drei Punkte bezüglich des Passah zu beobachten seien: der Lauf der Sonne wegen des Sonntags und des Monats, der Mondlauf wegen der Verordnung des Gesetzes, dass am 14. Mondtag das Passah geopfert werden solle. Es könne also nicht vor der Tag- und Nachtgleiche begangen werden. Das werde aber bei den Juden nicht beobachtet, die überhaupt um eine so genaue Ordnung sich nicht bekümmern. Wenn übrigens dieser Punkt auch sorgfältig zu erforschen sei, so gelte das Wort der Apostel doch nicht dieser Erforschung und Genauigkeit, sondern der Eintracht; und wenn die Apostel, wie jene glauben, verordneten, das Passah sei mit den Feinden Christi zu halten, um wie viel mehr gezieme es sich, zur Aufrechterhaltung der Einheit es mit der Kirche zu feiern, damit die Einheit nicht verletzt werde? Wie das aber geschehen könne? Dieselben Apostel sagen nämlich: Ὅταν ἐκεῖνοι εὐωχῶνται, ὑμεῖς νηστεύοντες ὑπὲρ αὐτῶν πενθεῖτε, ὅτι ἐν τῇ ἡμέρα τῆς ἑορτῆς τὸν Χριστὸν ἐσταύρωσαν· καὶ ὅταν αὐτοὶ πενθῶσι τὰ ἄζυμα ἐσθίοντες ἐν πικρίσιν, ὑμεῖς εὐωχεῖσθε. Es könne sich aber treffen, dass die Juden die Azymen am Sonntag nehmen. Mit Anbruch des Sonntags nämlich können sie das Passahlamm schlachten; am Abend des vorausgehenden Sabbaths dürfen sie das nicht thun. Wenn sie also nach dem

Digitized by Google

Schlachten zum Essen sich erheben, wie können da die Christen am Sonntag trauern und fasten, da sie wieder in der Diataxis hören: Ὁ κακῶν ἑαυτοῦ τὴν ψυχὴν ἐν κυριακῇ ἐπικατάρατός ἐστι τῷ θεῷ?

Der Abschnitt enthält fünf oder, wenn wir die beiden ersten zusammenfassen, vier Stellen aus der Diataxis der Apostel. Die erste betrifft die Zeit des Passah. Die zweite redet von der Vigil in der Mitte der Azymen. Die dritte besagt, dass, wenn die Juden essen, die Christen für sie fasten und trauern und umgekehrt. Die vierte spricht den Fluch über das Fasten am Sonntag. Wie verhalten sich die Stellen nun zu unserer Didaskalia? Wir prüfen sie in umgekehrter Reihenfolge.

Bei der letzten Stelle liegt die Sache ziemlich einfach. Die Didaskalia bietet: Denn der Sünde ist schuldig jeder, der seine Seele am ersten Wochentage betrübt (oder kasteiet). Der zweite Teil des Satzes stimmt mit dem Citat genau überein. Nur steht bei Epiphanius der Sonntag statt des ersten Wochentags. Es ist aber klar, dass der Ausdruck der Didaskalia der ältere ist, nicht der des Kirchenvaters. Der andere Satzteil liegt bei Epiphanius zwar in verschiedener Fassung vor. Dass er aber auch hier die Vorlage änderte, zeigen bie AK, deren Worte ἔνοχος γὰρ ἁμαρτίας ἔσται (V, 20) sich vollständig mit denen der Didaskalia decken. Das Zusammentreffen schliesst jeden Zweifel aus.

Die zweitletzte Stelle berührt sich am meisten mit dem Satz der Didaskalia: Und wiederum auch am Freitag sollt ihr für sie fasten, weil sie an ihm mich gekreuzigt haben, während ihres Azymenfestes, wie es in David vorausgesagt ist: An ihren Festen haben sie gelegt ihre Zeichen und haben es nicht verstanden (Ps. 73, 4. 5). Der Wortlaut ist ziemlich verschieden. Auch der Inhalt ist nicht ganz der gleiche. Der scharfe Gegensatz, in welchem bei Epiphanius das Fasten der Christen zu dem Essen der Juden steht, ist der Didaskalia fremd. Der zweite Satzteil, das Essen der Christen während der Trauer der Juden, fehlt sogar gänzlich. Man könnte unter diesen Umständen zweifeln, ob Epiphanius die Stelle überhaupt meine, und da er hier nicht wie sonst die Diataxis selbst als seine Quelle nennt, sondern sich nur auf die Apostel beruft, so könnte man an sich an eine andere, jetzt verlorene apostolische Schrift denken. Indessen will mit den Worten: λέγουσι οἱ αὐτοὶ ἀπόστολοι, doch wahrscheinlich auf die in dem Abschnitt wiederholt genannte

Digitized by Google

Diataxis verwiesen werden, und bei aller Verschiedenheit treffen die Stellen überdies wieder so sehr zusammen, dass sie mit Grund auf einander bezogen werden. In beiden ist von einem Fasten der Christen für die Juden die Rede; in beiden wird das Fasten mit der Kreuzigung des Herrn begründet; in beiden werden die Azymen erwähnt. Es kann sich daher wohl nur darum handeln, die Verschiedenheiten zu erklären, und wir werden kaum fehl gehen, wenn wir den Grund bei Epiphanius suchen. Der Kirchenvater bedient sich in Anführung von Stellen fremder Schriften überhaupt einer bemerkenswerten Freiheit. Wir haben ihn bereits von dieser Seite kennen gelernt. Man vergleiche weiter, wie er H. 37, 3 Ps. 106, 23—24, H. 37, 8 II Kor. 11, 3, H. 38, 5 I Joh. 3, 10. 12 und Matth. 23, 35, H. 59, 12 Num. 20, 14. 17; 21, 22, H. 62, 6 Jes. 42, 1—4 anführt [1]). Hier insbesondere konnte er durch das Interesse seiner Beweisführung sich veranlasst fühlen, der Stelle eine etwas andere Fassung zu geben, und wie schwer dieser Punkt ins Gewicht fällt, zeigt namentlich die gewaltthätige und offenbar unrichtige Deutung der οἱ ἐκ περιτομῆς am Anfang des Abschnittes. Das gleiche Interesse mochte ihn auch bestimmen, den zweiten Satzteil seinerseits beizufügen, und es konnte das um so eher geschehen, als der Satz nur die Kehrseite des vorausgehenden ist. Zudem verrät das Citat durch seinen Wortlaut ziemlich deutlich selbst, dass die betreffende Stelle nicht genau wiedergegeben wurde. Die Didaskalia ist klar. Sie will, dass man für die Juden am Freitag, bezw. Karfreitag faste, weil die Juden an diesem Tage den Herrn kreuzigten. Epiphanius spricht überhaupt vom Passahfasten; aber auch er begründet es mit dem Hinweis auf den Vorgang am Karfreitag.

Die dritte Stelle bereitet keine Schwierigkeit. Sie besteht aus ein paar Worten, und diese finden sich am Schluss des ganzen einschlägigen Abschnittes der Didaskalia in dem Satze: Also fastet dann, wenn das Volk (der Juden) Passah feiert, und vollendet eifrig eure Vigilie innerhalb der Azymen.

1) Die gleiche Wahrnehmung haben auch andere gemacht. R. Handmann, Das Hebräer-Evangelium 1888 S. 41 (Texte und Untersuchungen hg. v. Gebhardt und Harnack V, 3) bemerkt: Die wenigen Fragmente, welche Epiphanius (aus dem Hebräer-Ev.) giebt, sind ungenau und nachlässig citiert; es finden sich sogar zwei verschiedene Anfänge dieses Evangeliums.

Digitized by Google

Anders steht es mit der letzten oder ersten Stelle. Wie aus der Inhaltsübersicht (S. 35 f.) erhellt, trifft die Didaskalia wohl in der Hauptsache mit dem Citat zusammen. Aber sie hat nicht das nachdrucksvolle »Rechnet nicht« an der Spitze des Satzes; es fehlen in ihr auch die Schlussworte: »Und wenn sie auch irren, so bekümmert euch nicht darum.« Die Differenz ist bemerkenswert, weil sie sich nicht, wie bei der vorletzten Stelle, aus dem polemischen Eifer des Kirchenvaters erklären lässt. Die Zusätze heben ja die von ihm bekämpfte Praxis stärker hervor. Hier sind wir also genötigt, eine Verschiedenheit der Diataxis des Epiphanius von unserer Didaskalia anzuerkennen. Auf welcher Seite liegt aber das Ursprüngliche? Wurden die Worte in der Didaskalia wegen ihrer Schärfe gestrichen? Der Gedanke ist nicht abzuweisen. Möglich ist aber auch, dass die Worte in einigen Exemplaren zur Erläuterung beigefügt wurden. Eine sichere Entscheidung wird nicht mehr zu geben sein. Der Fall thut aber, wie er gelöst werden mag, dem Text der Didaskalia keinen erheblichen Eintrag. Es handelt sich um einige wenige Worte, und zwar um Worte, die nichts Neues enthalten, sondern die Stelle nur erläutern. Im übrigen stimmt das Citat mit dem syrischen Text überein.

Man könnte versucht sein, noch eine weitere Stelle bei Epiphanius hier geltend zu machen. In der Darstellung der kirchlichen Disziplin seiner Zeit Expos. fid. c. 21 schreibt er: Συνάξεις δὲ ἐπιτελούμεναι ταχθεῖσαί εἰσιν ἀπὸ τῶν ἀποστόλων τετράδι καὶ προσαββάτῳ καὶ κυριακῇ· τετράδι δὲ καὶ ἐν προσαββάτῳ ἐν νηστείᾳ ἕως ὥρας ἐνάτης, ἐπειδήπερ ἐπιφωσκούσῃ τετράδι συνελήφθη ὁ κύριος καὶ τῷ προσαββάτῳ ἐσταυρώθη, καὶ παρέδωκαν οἱ ἀπόστολοι ἐν ταύταις νηστείας ἐπιτελεῖσθαι. Grabe (Spicilegium 1700 I, 53) folgerte in der That aus der Stelle, dass hier eine Differenz zwischen unseren AK und der alten Form der Schrift zu erkennen sei, weil in jenen von einer gottesdienstlichen Feier am Mittwoch, Freitag und Sonntag nicht die Rede sei, und die Bemerkung könnte auch auf die Didaskalia ausgedehnt werden, da diese von jenen gottesdientlichen Versammlungen ebensowenig etwas enthält. Wie mir scheint, liegt indessen dazu keine Nötigung vor. Die Worte ταχθεῖσαι ἀπὸ τῶν ἀποστόλων können zunächst allerdings im Sinne eines Hinweises auf die Diataxis gefasst werden, und dies um so mehr,

Digitized by Google

als im zweiten Teil der Stelle sichtlich auf die Schrift Bezug genommen ist. Wenn wir aber erwägen, dass die Diataxis selbst nicht genannt wird, weder hier noch im weiteren Verlauf des Abschnittes; wie sehr die Kirchenväter geneigt sind, Bräuche ihrer Zeit auf apostolischen Ursprung zurückzuführen, und wie leicht Epiphanius zu der angeführten Darstellung eben durch den Umstand veranlasst werden konnte, dass das, was er von dem Fasten am Mittwoch und Freitag sagt, in der Didaskalia wirklich steht, so werden wir von jener Deutung absehen dürfen, ja müssen.

Der zweite in Betracht kommende Autor ist der Verfasser des Opus imperfectum in Matthaeum. Derselbe schreibt zu Matth. 6, 3: Aliter certe, sicuti apostoli interpretantur in libro Canonum, qui est de episcopis: dextra est populus christianus, qui est ad dextram Christi, sinistra autem omnis populus, qui est ad sinistram. Hoc ergo dicit: ne Christianum facientem eleemosynam, qui est dextra, infidelis aspiciat, qui est sinistra; Christianus autem si Christianum viderit eleemosynam facientem, non est contra Christi praeceptum, quoniam ambo dextra sunt (Migne, PG 56, 707). Die Stelle bezieht sich auf die Worte, mit denen in der Didaskalia die Mahnung begründet wird, die Almosen empfangende Witwe solle für den Geber beten und seinen Namen verbergen: »damit seine Gerechtigkeit bei Gott sei und nicht bei den Menschen, wie es im Evangelium heisst: Wenn du Almosen giebst, so wisse deine Linke nicht, was deine Rechte thut, damit nicht, wenn du den Namen offenbarst, indem du für den Geber betest, sein Name kund werde und zu den Ohren der Heiden komme und ein Heide ihn höre, da dieser doch ein Mann der Linken ist.« Eine wörtliche Uebereinstimmung ist nicht vorhanden. Sie ist aber auch nicht zu erwarten, da das Opus imperfectum offenbar kein eigentliches Citat geben will. Es genügt ein Zusammentreffen in der Sache, und dieses liegt wirklich vor.

Die Prüfung der Didaskalia an den abhängigen Schriften ergiebt hienach für die Identität des Textes keine volle Sicherheit. Bei Epiphanius lässt eine Stelle einigen Zweifel zurück; eine zweite weist sogar auf Verschiedenheit hin. Die Differenz ist indessen inhaltlich von keiner Bedeutung. Sie ist auch aus dem Grunde nicht hoch anzuschlagen, da wir die Schrift, wenn

Digitized by Google

auch in einer im allgemeinen treuen Uebersetzung, so doch nicht in der Ursprache besitzen und die Citate des sie benützenden Schriftstellers sich nicht gerade durch Genauigkeit auszeichnen. In der Hauptsache treffen die Citate vielmehr mit der Schrift zusammen. Der überlieferte Text darf daher im ganzen als ein zuverlässiger angesehen werden. —

Gehen wir zu der Frage nach dem Ursprung der Schrift über und suchen wir vor allem ihre Zeit zu bestimmen, so werden hauptsächlich die Abschnitte über die kirchliche Verfassung, die Häresien, das Passahfasten und die Bussdisziplin ins Auge zu fassen sein.

Bezüglich des ersten Punktes ist zu berücksichtigen, dass als allgemein bestehende hierarchische Stufen nur der Episkopat, der Presbyterat und der Diakonat erwähnt werden. Einmal wird wohl auch des Subdiakons und des Lektors gedacht, jenes, indem in der Beziehung der Worte I Kön. 8, 10—17 auf den Bischof diesem gestattet wird, sich Presbyter als Ratgeber und Diakonen und Subdiakonen als Gehilfen im Dienste zu nehmen, dieses bei der Gabenverteilung. Die bloss einmalige Erwähnung beweist aber auch, dass die Stufen noch nicht ganz und überall sich eingebürgert hatten, sondern erst in den Anfängen begriffen waren. Bei dem Lektor zeigen dieses noch besonders die Worte an, mit denen er eingeführt wird: wenn aber auch ein Lektor da ist. Der Subdiakonat war aber sicherlich noch weniger weit entwickelt, da er sonst in dem Abschnitt über die Gabenververteilung nicht leicht zu übergehen war. Möglicherweise stand er in der Schrift ursprünglich gar nicht, sondern kam er erst durch Versehen eines Abschreibers in dieselbe. Die Didaskalia setzt also Verhältnisse voraus, welche um die Mitte des dritten Jahrhunderts bereits überholt waren. Der Lektorat bestand damals sicher in allen ansehnlichen Gemeinden. Ebenso lässt sich annehmen, dass damals wenigstens der eine und andere der weiteren niederen Ordines zu einer gewissen Verbreitung gelangt war, wenn auch die römische Gemeinde vielleicht die einzige war, welche sie alle besass. Die Didaskalia kennt aber höchstens noch den Subdiakonat. Alle übrigen Stufen bleiben gänzlich unerwähnt, und bei diesem Sachverhalt ist die Schrift mit Grund nicht etwa der zweiten, sondern vielmehr der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts zuzuweisen. Es mag hier daran

Digitized by Google

erinnert werden, dass die Klementinischen Homilien in dieser Beziehung verwandte Verhältnisse darbieten. Sie erwähnen stets nur Bischof, Presbyter und Diakonen. Man vergleiche namentlich den Abschnitt über die Sustentation der kirchlichen Vorsteher III, 70—71.

Auf jene Zeit weist auch der Abschnitt über die Häresien hin. Es darf zwar nicht betont werden, dass als Häretiker nur Simon und Kleobius genannt werden. Die Beschränkung war durch die Fiktion von dem apostolischen Ursprung der Schrift geboten, und der Verfasser der Didaskalia hat diesem Umstand sorgfältiger Rechnung getragen als der Interpolator. Bedeutsamer ist die Zurückhaltung, welche die Schrift in ihren Mitteilungen über die Lehren der Häretiker beobachtet. Wie aus der Inhaltsangabe erhellt, beschränkt sich die Polemik auf den Gnosticismus und Judaismus. Dagegen bleibt der Monarchianismus, der am Ende des zweiten und am Anfang des dritten Jahrhunderts die Kirche beunruhigte, und zwar in seinen beiden Richtungen, als Ebionitismus und Patripassianismus, völlig ausser Spiel. Das Moment ist nicht zu übersehen. Man würde allerdings zu weit gehen, wenn man mit Rücksicht auf dasselbe die Didaskalia noch vor dem Ausbruch der monarchianischen Bewegung ansetzte. Wenn die Schrift in Syrien oder Palästina entstand, so erklärt sich das Schweigen auch noch in den ersten Dezennien des dritten Jahrhunderts, weil die theologische Frage, soweit unsere Kenntnis reicht, dort längere Zeit keine grössere Bewegung hervorrief. Aber immerhin verbietet uns das Moment, weiter im dritten Jahrhundert herabzugehen, da sonst das Schweigen über die monarchianische Frage immer unbegreiflicher wird. Wie die Geschichte Berylls von Bostra und die Synode von Bostra 244 zeigen, wurde die Angelegenheit im fünften Jahrzehent auch in den dortigen Gegenden verhandelt. Zu noch grösseren Streitigkeiten gab etwas später Paul von Samosata Anlass, und wenn die Bewegung gleichwohl in der Schrift keinerlei Ausdruck erhielt, so darf es als sicher gelten, dass sie noch vor der Mitte des dritten Jahrhunderts entstand. Oder sollte der Verfasser vor dem Monarchianismus etwa nicht gewarnt haben, weil er selbst Monarchianer war? Das ist um so weniger anzunehmen, als er sonst wahrscheinlich die entgegengesetzte Lehre bekämpft hätte. In Wahrheit ist

Digitized by Google

er kein Monarchianer. Er ist aber auch kein Gegner des Monarchianismus, weil ihm die monarchische Frage überhaupt noch unbekannt ist.

Noch ein anderes Moment ist hier anzuführen. Die Didaskalia enthält einmal die Erklärung, dass Eine Taufe genüge. Die Worte kehren sich indessen nicht gegen die Ketzertaufe oder gegen die Wiederholung der Taufe, wenn sie ausserhalb der katholischen Kirche gespendet war, sondern beziehen sich auf jüdische Verhältnisse. Die Frage der Ketzertaufe ist vielmehr noch unbekannt, und dass sie nicht berührt wird, obwohl die Schrift ganz dazu angethan war, sie zu erörtern, ist für die Zeitfrage wiederum bedeutsam.

Gegen das Resultat, das sich uns im bisherigen ergeben hat, spricht nicht die Stellung der Schrift zu der Bussfrage. Harnack (S. 242) glaubte zwar die Didaskalia aus diesem Grunde für nachnovatianisch erklären und dem letzten Drittel des dritten Jahrhunderts, näherhin den Jahren 260—302, zuweisen zu sollen. Nach kurzer Zeit ist er zwar von diesem Urteil zurückgekommen. Indem er in der Abhandlung über die Quellen der sog. Apost. Kirchenordnung [1]) die in der Didaskalia zu Tage tretende kirchliche Verfassung berücksichtigt, fand er sich veranlasst, die Schrift eher der ersten als der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts zuzuerkennen. Aber die Art und Weise, wie er sich mit den Teilen der Schrift auseinandersetzte, welche ihm vormals auf eine spätere Zeit hinzuweisen schienen, ist mehr als fraglich, und demgemäss bleibt, wenn anders der Grund stichhaltig ist, auf dem sie ruht, eigentlich seine frühere Datierung im Recht. Wie früher, so erklärte er nämlich den bezüglichen Abschnitt der Didaskalia auch später noch für antinovatianisch. Nur glaubte er ihn jetzt als Zusatz eines Dritten betrachten zu dürfen, und er meinte, für diese Auffassung auf den Herausgeber sich berufen zu können. Lagarde spricht in der That, wie wir oben S. 41 gesehen haben, von Zusätzen und Auslassungen. Aber er hält andererseits, wie seine Didascalia purior zeigt, den fraglichen Teil in der Hauptsache für ursprünglich, und in der That ist nicht einzusehen, wie er anders als mit Willkür und mit Gewalt aus der Schrift sollte gänzlich zu beseitigen sein.

1) Texte und Untersuchungen II 1886 S. 76.

Digitized by Google

Wenn aber der Abschnitt an sich nicht zu beanstanden ist, so ist dagegen die Deutung fraglich, die man ihm gegeben hat. Es liegt schlechterdings kein zwingender Grund vor, ihn als eine Polemik gegen Novatian zu betrachten. Die Frage nach der Wiederaufnahme der Sünder, auf die im wesentlichen alles hinausläuft, erhob sich nicht erst um die Mitte des dritten Jahrhunderts. Wie der Pastor Hermä zeigt (Mand. IV, 3), beschäftigte sie die Christen schon ein Jahrhundert früher, und sie wurde von da an wiederholt und immer wieder erörtert, bis sie zuletzt zu einer einheitlichen kirchlichen Lösung kam. Unter Kallistus that die römische Kirche den ersten vollen Schritt zur Milde. Dass aber die milde Praxis damals nicht etwa auf Rom sich beschränkte, ist schon an sich wahrscheinlich und lässt sich mit Sicherheit aus den Ansichten Tertullians (De paenitentia) und Klemens' von Alexandrien (Strom. II, 12) erschliessen. Origenes (De orat. c. 29) erwähnt ausdrücklich, dass einige Bischöfe bei Unzucht und Idololatrie Verzeihung gewährten. Daneben beherrschte aber die strenge Praxis noch weite Kreise, ohne Zweifel den grösseren Teil der Kirche, und so bestand schon vor der Mitte des dritten Jahrhunderts eine Situation, wie sie die Didaskalia voraussetzt. Es liegt daher lediglich kein Grund vor, die Schrift zu Novatian in Gegensatz zu stellen. Im Gegenteil, es sind Gründe vorhanden, sie von ihm zu entfernen. Die Gegner, die in der Bussfrage bekämpft werden, sind allem nach nicht Schismatiker und Häretiker, sondern Glieder der Kirche. Der Abschnitt macht durchaus einen derartigen Eindruck, und wir haben um so weniger Grund, uns desselben zu erwehren, wenn wir den Abschnitt über die Schismatiker und Häretiker zur Vergleichung heranziehen. Wenn der Novatianismus bekämpft wird, warum, muss man dann fragen, wird er hier gar nicht berührt, auch nicht mit Einem Wort? Das volle Schweigen über die Bussfrage an diesem Ort ist sicher nicht als etwas Zufälliges oder Gleichgültiges zu betrachten. Es beweist vielmehr, dass die Gegner der Schrift in der Bussfrage innerhalb der Kirche zu suchen sind. Da dem so ist, habe ich oben die Montanisten als Vertreter der strengen Bussdisziplin gar nicht angeführt. Doch sollen sie nicht unerwähnt bleiben. Wenn der Verfasser der Didaskalia in seiner Polemik ohne Zweifel sie nicht vor Augen hatte, so liefern sie immerhin

Digitized by Google

den Beweis, wie wenig Grund vorhanden ist, den Abschnitt über die Bussfrage für nachnovatianisch zu halten.

Auch die in der Schrift herrschende Fastendisziplin bereitet unserer Zeitbestimmung keine ernstliche Schwierigkeit. Wohl ist in der übrigen Litteratur Dionysius d. Gr. von Alexandrien mit dem Brief an Basilides (Migne, PG 10, 1275) der erste, welcher ein Passahfasten von sechs Tagen erwähnt, während Tertullian (De ieiun. c. 13) nur die »dies quibus ablatus est sponsus« als Passahfasttage kennt. Allein die von Dionysius erwähnte Praxis war sicher nicht erst in seinen Tagen aufgekommen, sondern sie reicht vielmehr in eine etwas frühere Zeit zurück. Die Disziplin war überhaupt, so lange noch alles in der Entwicklung begriffen war, in den einzelnen Kirchen verschieden. Zudem kennt bereits Irenäus (Eus. H. E. 5, 24) neben einem ein- und zweitägigen auch ein mehrere Tage andauerndes Fasten vor Ostern.

Es darf hienach als annähernd sicher gelten, dass die Schrift vor der Mitte des dritten Jahrhunderts entstand, und als ziemlich wahrscheinlich, dass sie noch dem ersten Viertel des Jahrhunderts angehört.

Dafür spricht auch ihre Geschichte. Ihre ersten Zeugen sind die Audianer. Wie wir bereits gesehen, beriefen sich dieselben auf sie zur Begründung ihrer Osterfeier. Ob sie dies sofort nach ihrem Ausscheiden aus der katholischen Kirche oder erst später thaten, wird uns zwar nicht überliefert. Es ist aber das erstere zu vermuten, und wenn es sich so verhält, dann ist die Schrift eher in jene Zeit zurückzuführen als später anzusetzen, da sie bei einem jüngeren Ursprung nicht so leicht in der fraglichen Weise verwertet werden konnte. —

Was den Ort anlangt, so will die Schrift selbst in Jerusalem entstanden sein. Darauf weist die ganze Fiktion von dem apostolischen Ursprung hin, und das zeigt sich noch besonders in dem Abschnitt über die Häresien, in dem unter anderem (c. 24. C. A. VI, 12) gesagt ist, dass sich die Apostel wegen der von den Irrlehren der Kirche drohenden Gefahr sich in Jerusalem versammelten und zur Befestigung der Gläubigen diese katholische Didaskalia verfassten. Die Angabe hat zwar, weil bedingt durch die fiktive Anlage der Schrift, an und für sich keinen Anspruch auf Glaubwürdigkeit. Doch ist ihr des-

Digitized by Google

wegen noch nicht aller Wert zu bestreiten. Die Schrift weist auch sonst auf Palästina hin. Die judaistische Häresie erscheint dem Verfasser ebenso als eine Gefahr für die Kirche wie der Gnosticismus; er hat Christen vor sich, welche noch wesentlich jüdische Gebräuche beobachten, und er ergeht sich in einer weitläufigen Beweisführung, um dieses Verhalten als unberechtigt darzuthun, Züge, welche zunächst auf die Heimat des Judentums passen. Indessen ist diese Beziehung nicht durchaus notwendig. Bei der grossen Zahl von Juden, welche in Syrien und Aegypten lebten, lässt sich auch an diese Länder denken. Die gleichzeitige Polemik gegen den Gnosticismus giebt Syrien sogar einen gewissen Vorrang vor Palästina. Und dass die Schrift in der That in diesen Ländern, Syrien oder Palästina, entstand, zeigt ihre Geschichte.

Die Verbreitung der Didaskalia war allem nach keine grosse. Wenigstens liess sie in der christlichen Litteratur nur geringe Spuren zurück. Alle diejenigen aber, welche sie unseres Wissens kannten und benützten, waren in Syrien und Palästina oder in der Nachbarschaft zu Hause. In erster Linie stehen hier die Audianer, deren Haupt nach Epiphanius (H. 70, 1) und Theodoret (H. E. IV, 10; Haer. fab. IV, 10) ein Syrer war, geboren in Mesopotamien. Dann folgt Epiphanius, der in Palästina geboren war und in diesem Lande den grösseren, in dem benachbarten Cypern den kleineren Teil seines Lebens zubrachte. Auf Syrien weist ferner die Uebersetzung der Schrift in die syrische Sprache hin. Ebenso verhält es sich mit der Interpolation, die allem nach ebenfalls in diesem Lande vorgenommen wurde. Endlich dürfte hier auch der Autor des Opus imperfectum in Matthaeum zu suchen sein, von dessen beiden Citaten dasjenige, dessen bereits oben (S. 49) näher gedacht wurde, sicher auf die Didaskalia zu beziehen ist. Doch hat dessen Heimat für unsere Frage nicht mehr viel zu bedeuten. Die anderen Zeugen für Syrien und Palästina sind zu zahlreich, als dass in dieser Beziehung ein ernstlicher Zweifel aufkommen könnte. Die Gründe, welche früher von einzelnen für einen römischen Ursprung vorgebracht worden waren, verdienen heutzutage keine Widerlegung mehr. —

Indem wir zur Frage nach der Richtung der Schrift oder der religiösen Stellung ihres Verfassers übergehen, ist vor

Digitized by Google

allem ein früher gefälltes Urteil zu prüfen. Wie in der Einleitung zu erwähnen war, wurde die Schrift in der letzten Zeit mehrfach für judenchristlich, näherhin für ebionitisierend und den Klementinischen Homilien nahe verwandt erklärt. Rothe [1]) glaubte diese Richtung nicht bloss in zahlreichen Einzelnheiten zu erkennen, deren Aufzählung er, zumal bei dem Zeugnis Credners [2]), dass sich in unseren Konstitutionen noch viele petrinische Ueberreste finden, als überflüssig betrachtete; es schienen ihm dafür besonders folgende Gründe zu sprechen. Erstens soll auf das Judenchristentum sofort der Anfang, bezw. die Ueberschrift des Buches hinführen, indem hiernach die Belehrungen τοῖς ἐξ ἐθνῶν πιστεύσασιν gegeben werden, also von dem nicht heidenchristlichen oder judenchristlichen Teil der Christenheit ausgehen. Zweitens leite der Umstand darauf hin, dass die Christen I, 5 nur auf die alttestamentlichen Schriften verwiesen werden, und nächst diesen nur noch ganz im allgemeinen und unbestimmt auf das εὐαγγέλιον, und zwar auf dieses ausdrücklich nur als auf ein blosses συμπλήρωμα jener. Drittens sei bemerkenswert der Eifer, mit dem an verschiedenen Stellen die regelmässige Sabbathfeier eingeschärft werde, da in keinem anderen Dokument aus dem dritten Jahrhundert der Sabbath so bestimmt dem Sonntag gleichgestellt werde, wie es hier geschehe. Viertens falle die Uebergehung oder doch Zurückstellung des Apostels Paulus ins Gewicht. Derselbe werde nur an drei Stellen (II, 56; VI, 8. 14) erwähnt, und überdies an solchen, die gar nicht das Ansehen haben, in ihrer ursprünglichen Gestalt auf uns gekommen zu sein. Nicht weniger bedeutsam sei fünftens, dass das Schriftstück in seiner älteren, durch Epiphanius bezeugten Gestalt bezüglich der Zeit der Osterfeier seine Leser, d. h. die Christen aus den Heiden, einfach zum Anschluss an die Christen aus den Juden ermahne. Sechstens komme die Lehre vom Gesetz in Betracht, die Unterscheidung eines ewigen sittlichen Kernes und später, nach dem Abfall von Gott, hinzugekommener vergänglicher Bestandteile, der durch Christus aufgehobenen Deuterosis. Diese Ansicht nähere sich der der Klementinen, wenn sie auch nicht strenge ebionitisch sei. Desto auffallender sei endlich siebentens die Aehnlichkeit der Kirchen-

1) Die Anfänge der christlichen Kirche 1837 S. 541–547.
2) Einleitung in das N. T. 1836 I, 485.

Digitized by Google

verfassung und Kirchendisziplin, welche die AK sanktionieren wollen, mit der ebionitischen, wie sie in den Klementinen niedergelegt sei.

Die Auffassung fand, wie wir oben gesehen, nicht geringen Beifall. Hilgenfeld hielt sie noch in seiner Untersuchung über die Apostolischen Väter (1853) aufrecht, nachdem ihr bereits Ritschl in seiner Schrift über die Entstehung der altkatholischen Kirche (1850) mit triftigen Gründen entgegengetreten war; Baur beharrte bei ihr bis zu seinem Tode. Und doch ruht sie auf durchaus gebrechlichen, teilweise geradezu falschen Stützen, wie wir nunmehr klar erkennen, seitdem uns die Didaskalia selbst vorliegt und nicht mehr bloss in der Gestalt bekannt ist, in welcher sie in den AK erhalten ist. Die Ueberschrift und die Verordnungen über die Sabbathfeier gehören der Ueberarbeitung, nicht der Grundschrift an, und mit ihnen werden die Hauptbeweise für die judenchristliche Richtung hinfällig. Denn dass der Interpolator kein Ebionit war und auch nicht ebionitisierte, steht ausser Zweifel. Die übrigen Argumente aber sind offenbar unzureichend. Das in zweiter Linie genannte, betreffend die hl. Schriften, beruht auf Missverständnis, bezw. Missdeutung des Sachverhaltes. Die Christen werden keineswegs, wie man nach Rothe und den Anhängern seiner Ansicht glauben sollte, nur auf die alttestamentlichen Schriften verwiesen und das Evangelium nur nebenbei genannt. Das Evangelium erscheint vielmehr an der fraglichen Stelle ebenso als Bestandteil der hl. Schrift, wie die aus dem A. T. hervorgehobenen Bücher, und dass es seine Stelle nicht vor diesen hat, sondern nach ihnen, entspricht nur der chronologischen Reihenfolge, in welcher die hl. Schriften überhaupt genannt werden. Allerdings wird es zugleich als Erfüllung der alttestamentlichen Schriften bezeichnet. Aber die Bezeichnung gründet sich ja auf einen Ausspruch Christi selbst, und wenn Rothe von einer blossen Erfüllung spricht, so giebt er den Worten eine Spitze, welche sie schlechterdings nicht haben. Es genügt daher, den Sinn richtig zu stellen, um dem Argumente den Boden zu entziehen. Die Verordnung über die Osterfeier ferner lässt sich freilich in einem gewissen Sinne als judenchristlich bezeichnen. Aber die bezügliche Praxis drang andererseits auch in den Kreis des Heidenchristentums ein; sicher bestand sie hier zur Zeit der Entstehung der Schrift. Der Punkt

Digitized by Google

beweist somit ebenfalls nichts für eine judenchristliche Richtung, und in keinem Fall führt er uns in das Lager der Ebioniten hinüber. Der vierte Punkt ist an sich richtig. Paulus tritt in der Schrift in der That zurück; die von Rothe angezogenen Stellen, in denen der Apostel genannt ist, gehören überdies, wie schon früher vermutet wurde, dem Interpolator an. Aber näher betrachtet führt der Punkt ebenfalls nicht zum Judenchristentum. Denn auch die übrigen Apostel treten als einzelne nirgends besonders hervor. Nur gelegenheitlich werden einige kurz erwähnt, wenn ein auf sie bezügliches Wort des Herrn oder eine derartige Handlung dazu Anlass bot. Eine Ausnahme macht nur etwa der Abschnitt, der von dem Apostelkonzil handelt, indem hier Petrus und Jakobus als Redner auftreten. Und auch hier liegt in Wahrheit keine Ausnahme von der Regel vor, da die bezügliche Darstellung durch die Quelle, die Apostelgeschichte, bedingt war. Hier wird überdies auch Paulus genannt, und dieser Umstand genügt nach dem Angeführten, um die Annahme einer antipaulinischen Richtung der Schrift als grundlos erscheinen zu lassen. Der sechste Punkt, die Unterscheidung zwischen Gesetz und Deuterosis, wurde von Rothe selbst wenig betont. Hilgenfeld [1]) ferner, der ihn mit grösserem Nachdruck geltend machte, kommt in Anbetracht der Thatsache, dass die bezügliche Lehre auch bei Kirchenvätern, wie Justinus und Irenäus, sich findet, doch schliesslich darauf zurück, ihn nur als Zeichen einer sehr gemilderten judenchristlichen Richtung zu betrachten. In Wahrheit muss man noch weiter gehen. Nachdem die anderen Argumente sich als nichtig dargestellt, ist es unmöglich, die Auffassung mit diesem zu begründen. Nur ein Punkt könnte uns noch einigermassen zurückhalten. In den AK ist VI, 22 bemerkt, dass Christus die Lasten der Deuterosis beseitigte, aber auch beigefügt: wenn gleich nicht alle. Dieser Beisatz ist verfänglich. Aber er steht, wie wir jetzt wissen, in der Didaskalia selbst nicht, und mit ihm verliert das Argument den letzten Rest von Beweiskraft. Es bleibt demgemäss nur noch der siebente Punkt übrig. Dieser ist indessen entschieden der schwächste, und die Späteren haben mit Recht von ihm Umgang genommen. Unter diesen Umständen hätte er auch

1) Die Apostolischen Väter S. 304.

Digitized by Google

von uns unerwähnt gelassen werden können. Er wurde auch nur wegen seiner Verbindung mit dem vorausgehenden kurz angeführt.

Wenn aber die Stellen, welche bisher für einen judenchristlichen Ursprung in Anspruch genommen wurden, nicht als beweiskräftig gelten können, enthält die Schrift nicht andere, welche dafür zeugen? Die Inhaltsübersicht, welche oben gegeben wurde, ist der Annahme nicht günstig, und die Sache stellt sich auch bei näherer Betrachtung des Inhaltes nicht anders dar.

Die Schrift kündigt sich sofort in der Ueberschrift und am Anfang als eine katholische an. Es ist von katholischer Lehre und von katholischer Kirche die Rede, und die Ausdrücke begegnen uns auch im weiteren Verlaufe der Darstellung. Welche Bedeutung aber dieser Rede zukommt, das zeigen die Klementinischen Homilien, denen man die Didaskalia an die Seite stellen wollte. Diese sprechen wohl wiederholt von einer heiligen Kirche und einer Kirche Christi, von einem wahren Glauben und einer festen Lehre; nirgends aber nennen sie eine katholische Kirche oder katholische Lehre. Unter diesen Umständen besteht zunächst kein Grund und kein Recht, jene Worte anders zu deuten, als sie selbst verstanden sein wollen. Ein nichtkatholischer und insbesondere judenchristlicher Ursprung wäre für die Schrift nur etwa dann anzunehmen, wenn sie selbst an anderen Stellen einen solchen sicher verriete und eben damit ihr Selbstzeugnis Lügen strafte. Die Schrift müsste also irgendwie für das Judentum Partei nehmen und jüdischen Lehren und Einrichtungen das Wort reden, die im Christentum keinen Boden haben. Oder will man etwa ein Judenchristentum annehmen, an dem das Judentum gar keinen Anteil hat? Jene Voraussetzung trifft aber in keiner Weise zu. Im Gegenteil; die Schrift ist nicht nur nicht auch nur leise judenfreundlich, sondern entschieden antijüdisch. Ihr Bestreben ist, soweit es sich um das Verhältnis von Christentum und Judentum handelt, zu zeigen, dass alles eigentlich Jüdische durch Christus abgethan worden sei, nicht bloss die Opfer, sondern auch die Sabbathfeier, die Speisegesetze, die Vorschriften über die Reinigungen und Waschungen u. dgl. Die Judaisten, welche derartige Lasten den Christen auflegen wollten, werden dementsprechend mit aller Energie bekämpft.

Digitized by Google

Jenem Bestreben dient auch die Unterscheidung zwischen Gesetz und Deuterosis. Es ist daher gleichgültig, ob sie, wie Hilgenfeld betont, sicher judenchristlichen Ursprunges ist. Es handelt sich hier nicht so fast darum, wo eine Lehre ursprünglich entstanden ist, als vielmehr um die Absicht, in welcher sie verwendet wird, und diese lässt die Schrift bei ihrem entschiedenen Kampfe gegen alles Jüdische zugleich als eine Gegnerin des Judenchristentums erscheinen. Man kann zwar über die Mittel, welche bei diesem Kampfe zur Verwendung kommen, verschiedener Ansicht sein; man mag sie auch, wenn man will, als judenchristlich bezeichnen. Darüber aber kann kein Zweifel bestehen, dass die Schrift keine judenchristliche Richtung hat, da sie nicht für, sondern gegen das Judenchristentum kämpft. Auf der anderen Seite ist freilich auch nicht von einer heidenchristlichen Richtung zu reden. Der Gegensatz von Juden- und Heidenchristentum ist in der Frage überhaupt als verwirrend fern zu halten. Am richtigsten wird es sein, die Schrift einfach als das zu nehmen, wofür sie sich selbst ausgiebt, als eine katholische Lehre oder als eine von einem katholischen Christen verfasste Abhandlung.

Dem Selbstzeugnis zu misstrauen, dazu nötigt auch sonst nichts in der Schrift. Die Theologie im engeren Sinne tritt in ihr allerdings sehr zurück, und die Haltung könnte zu der Meinung Anlass geben, der Verfasser sei ein ebionitischer Monarchianer gewesen, wie man Aehnliches von der Didache vermutete. Die Auffassung ist indessen schwerlich begründet. Die theologische Zurückhaltung beruht allem nach nicht auf Absicht, sondern auf dem Charakter der Schrift. Die Didaskalia ist in der Hauptsache eine Darlegung der christlichen Sittenlehre, kirchlichen Verfassung und Disziplin. Die Glaubenslehre wird nur insoweit behandelt, als Irrlehren abzuweisen sind. Die Polemik beschränkt sich zudem auf zwei grosse Gegensätze, und auch diesen gegenüber werden nur die Hauptgesichtspunkte berührt. Man darf also nähere theologische Mitteilungen nicht erwarten. Und wenn man sie erwartet, so ergiebt sich immerhin noch kein Grund, über die katholische Kirche hinauszugehen. Denn wie etwa eine bestimmtere Erklärung über die Gottheit Christi, ebenso vermisst man andererseits eine sichere

Digitized by Google

Andeutung des Gegenteils. Die Schrift lässt uns also insoweit in der Schwebe.

Indessen fehlt es doch nicht ganz an Stellen, in denen die Theologie zum Ausdruck kommt, und sie dürften unsere Auffassung eher bestätigen als entkräften.

Zwei Stellen wurden bereits in der Inhaltsangabe angeführt. Die eine steht in dem Abschnitt über die Häresien; die andere ist die Doxologie am Schluss der Schrift. Vgl. S. 37—40. Eine dritte ähnliche findet sich am Schluss des Kapitels (XIX) über die Martyrer (AK V, 6). Die Christen werden hier, mit Hinweis auf ihre Sündhaftigkeit und das Beispiel des Erlösers, ermahnt, die sie treffenden Leiden geduldig zu ertragen, »glaubend an unseren Herrn Jesus Christus und an Gott, seinen Vater, den allmächtigen Herrn (und) Gott, und an seinen heiligen Geist, denen Ehre und Herrlichkeit sei in Ewigkeit, Amen«. In allen drei Stellen wird Christus in Ansehung der Ehre Gott beigesellt. Besonders bedeutsam ist die erste Stelle, in der wir es nicht mit einer blossen Doxologie zu thun haben, in der vielmehr den Häresien gegenüber die katholische Lehre dahin bestimmt wird, dass verehrt oder angebetet werde der allmächtige Gott Vater und sein Sohn Jesus Christus und der hl. Geist. Die Worte »Vater« und »sein Sohn« unterliegen zwar nach der Handschrift Bedenken, und Lagarde hat sie in seiner Didascalia purior ausgelassen. Die Stelle erleidet aber mit ihrem Wegfall keinen wesentlichen Eintrag. Die Hauptsache ist die Entschiedenheit, mit welcher nächst Gott und mit Gott Christus als Gegenstand der Verehrung der Christen bezeichnet wird. Ein Monarchianer hätte sich schwerlich so ausgedrückt. Auch die Doxologien hätten durch ihn schwerlich die Fassung erhalten, welche sie in der Schrift haben. Denn wenn in diesen Formeln die einzelnen Worte auch weniger streng abgewogen wurden, so war für sie doch im allgemeinen der Glaube bestimmend, und man darf zweifeln, ob ein ebionitischer Monarchianer aus freien Stücken die fraglichen Worte wählte, da sie seinem unitarischen Standpunkte mehr oder weniger zuwiderliefen.

In einer weiteren Stelle wird die Trinität gleichnisweise berührt. Es wird (c. 9) bemerkt, der Bischof nehme die Stelle des allmächtigen Gottes ein, der Diakon die Stelle Christi, die Diakonissin sei zu ehren an Stelle des hl. Geistes, die Presbyter

Digitized by Google

seien ein Bild der Apostel. Die Worte gingen mit einiger Veränderung in die AK (II, 26) über, und sie wurden früher vielfach in Anspruch genommen, um den Verfasser dieses Werkes oder den Interpolator der Disdaskalia als Arianer darzustellen. Da die Stelle der Grundschrift angehört, so könnte sie in jener Richtung mit mehr Grund für deren Verfasser verwertet werden. Es würde sich so ein Arianer vor Arius ergeben. Darf aber die Stelle überhaupt mit Nachdruck betont werden? Sie wird dahin zu deuten sein, dass der Verfasser über Christus subordinatianistisch dachte. Weiterer Folgerungen aber wird man sich zu enthalten haben. Die Stelle enthält ein und zwar durchaus unglückliches und unzutreffendes Gleichnis. Wie wenig ihr in theologischer Beziehung zu entnehmen ist, zeigt schon der Umstand, dass in dem Gleichnis die Presbyter hinter den Diakon zurücktreten, während sie ihm sonst vorangehen.

Die Schrift enthält hiernach nichts, was über den katholischen Gedankenkreis hinausführen würde. Auch der Bericht, den Epiphanius über sie erstattet, der einzige, welcher aus dem Altertum auf uns gekommen ist, giebt uns keine Veranlassung, ihren Ursprung ausserhalb der Kirche zu suchen. Derselbe steht am Anfang des Abschnittes, in welchem der Kirchenvater hinsichtlich der Stellung der Schrift zu der Osterfeier mit den Audianern sich auseinandersetzt (H. 70 c. 10), und lautet folgendermassen: Εἰς τοῦτο δὲ οἱ αὐτοὶ Αὐδιανοὶ παραφέρουσι τὴν τῶν ἀποστόλων Διάταξιν, οὖσαν μὲν τοῖς πολλοῖς ἐν ἀμφιλέκτῳ, ἀλλ' οὐκ ἀδόκιμον· πᾶσα γὰρ ἐν αὐτῇ κανονικὴ τάξις ἐμφέρεται καὶ οὐδὲν παρακεχαραγμένον τῆς πίστεως οὐδὲ τῆς ὁμολογίας οὐδὲ τῆς ἐκκλησιαστικῆς διοικήσεως καὶ κανόνος καὶ πίστεως. Die Schrift galt hienach den meisten Christen des 4. Jahrhunderts als zweifelhaft; ihr apostolischer Ursprung stand näherhin in Frage. Aber dieser Zweifel hat mit unserer Frage nichts zu thun; er schliesst deshalb nicht aus, dass die Didaskalia von einem Katholiken verfasst wurde. Epiphanius fand jedenfalls in der Schrift nichts Unkatholisches. Er hält sogar jenen Zweifel nicht für begründet. Die Schrift ist nach seinem Urteil nicht zu verwerfen, da in ihr die gesamte kirchliche Ordnung enthalten ist und nichts, was dem Glauben und dem Bekenntnis oder der kirchlichen Verwaltung und Regel zuwider wäre. Ein Punkt widersprach allerdings der kirchlichen Praxis seiner Zeit, die Verordnung

Digitized by Google

über die Osterfeier. Aber er glaubte auch ihn in katholischem Sinne deuten zu können, und immerhin war derselbe zur Zeit der Entstehung der Schrift nicht unkatholisch. —

Unter den Quellen der Didaskalia nimmt die hl. Schrift den ersten Rang ein. Schon unsere Inhaltsangabe legt davon Zeugnis ab. Hunderte von Stellen sind dem Werke einverleibt, darunter Stellen von ganz erheblichem Umfang. Der grössere Teil derselben gehört dem A. T. an, namentlich dem Pentateuch, den Psalmen, Sprichwörtern und grossen Propheten. Aber auch das N. T. erfährt eine umfassende Verwertung. Entsprechend der Ankündigung in der Einleitung, es werde dargestellt die Lehre Gottes, aufgeschrieben gemäss dem Befehle des Erlösers und übereinstimmend mit seinen Worten, werden näherhin die Evangelien benützt. Das »Evangelium« wird auch, ähnlich den Schriften des A. T., wiederholt ausdrücklich als Quelle angegeben. Am meisten ist das Matthäusevangelium herangezogen. In dem Abschnitt über die Leidensgeschichte wird es sogar genannt. Aber auch die übrigen Evangelien, namentlich das des Lukas, gehen nicht leer aus. Ebenso wenig bleiben die Apostelgeschichte und die Briefe der Apostel unberücksichtigt. Jene bildet insbesondere die Quelle des 24. Kapitels. Diese, näherhin Eph. 5, 22. 23 und I Kor. 11, 3, treten sofort im Anfang des Kapitels über die Pflichten der Frau zu Tage. Der Abschnitt über die Eigenschaften des Bischofs verrät Benützung des ersten Timotheusbriefes und des Titusbriefes. Des weiteren stossen wir auf Röm. 8, 9; I Kor. 11, 18. 19; Gal. 4, 9; Eph. 4, 8. 26; Philipp. 3, 19; I Petr. 2, 9; 4, 8 und einige andere Apostelworte. Die Zahl dieser Stellen ist allerdings nicht gar gross. Die Stellen werden auch nicht als Citate eingeführt, sondern nur stillschweigend dem Werke einverleibt, ein paar ausgenommen, welche entweder als Worte des Herrn (I Kor. 11, 18. 19; I Petr. 4, 8) oder allgemein als Schriftworte (Eph. 4, 26) auftreten und welche neuerdings, soweit sie bekannt waren, auf ein verlorenes Evangelium zurückgeführt werden wollten [1]). Beides erklärt sich aber hinlänglich aus der Fiktion der Schrift.

Es ist hier nicht der Ort, weiter auf die Sache einzugehen.

---

1) Resch, Agrapha 1889.

Digitized by Google

Eine nähere Behandlung oder vollständige Zusammenstellung der Schriftcitate ist Aufgabe einer neuen Edition der Schrift. Nur einige allgemeine Punkte sind noch beizufügen.

Wie aus dem Vorstehenden erhellt, sind in der Didaskalia wiederholt auch die paulinischen Briefe benützt. Der Verfasser beweist damit selbst, dass er nicht der Antipauliner war, zu dem man ihn in der neueren Zeit mehrfach stempeln wollte.

Unter den benützten evangelischen Perikopen erscheint auch Joh. 8, die Geschichte der Ehebrecherin. Der Umstand zeigt, dass der Autor die Evangelien selbst kannte und nicht etwa nur die Evangelienharmonie Tatians benützte [1]), da jene Perikope in diese nicht Aufnahme fand. Dasselbe beweist auch das Citat Luk. 10, 16 (II, 20); denn Tatian giebt das bezügliche Wort des Herrn in der Fassung des Matthäusevangeliums (10, 40) [2]).

Die Schrift bietet, wie aus der Inhaltsangabe zu ersehen ist, für die Leidenswoche eine ganz eigentümliche Chronologie. Das Abendmahl wird auf den dritten Wochentag oder Dienstag angesetzt. Woher stammt dieses Datum? Zunächst legt sich der Gedanke an eine verlorene Evangelienschrift nahe. Wenn man aber erwägt, wie sonst überall, selbst in der Leidensgeschichte, unsere Evangelien benützt werden, wird man sich dabei nicht beruhigen können. Wenn man ferner in Betracht zieht, wie ängstlich sich der Verfasser bemüht und welche Kunst er aufwendet, um für die Grabesruhe des Herrn drei Tage herauszurechnen, wird man es andererseits nicht als unmöglich ansehen, dass er selbst die Chronologie schuf, und man wird dieses um so wahrscheinlicher finden, als der Grund, der ihn dazu bestimmte, sich ziemlich deutlich erkennen lässt. Er ist in der im weiteren Verlaufe des Abschnittes folgenden Bemerkung zu finden, der Mittwoch sei ein (immerwährender) Fasttag, weil der Herr an diesem Tage verraten und gefangen genommen worden sei. Die Chronologie sollte also zur Begründung des Mittwochfastens dienen, und, wenn dem so ist, so mag sie auch schon früher ausgesprochen worden sein, da jenes Fasten in eine erheblich frühere Zeit zurückreicht. Der Autor hätte

1) Lagarde, Constitutiones apost. p. VII, nimmt dies wenigstens von den AK an. Vgl. dagegen Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons I (1881), 237.

2) Vgl. Ciasca, Tatiani Evang. harmoniae 1888 p. 24. 62.

Digitized by Google

sie in diesem Falle, mündlich oder schriftlich, bereits vorgefunden. Ob er sie aber vorfand oder selbst erfand, immerhin ist er der erste, durch den wir von ihr Kunde erhalten.

Als zweite Quelle lässt sich die Didache erkennen. Die Benützung derselben wurde bereits durch Bryennius, den Auffinder der Schrift, erkannt und zur Erhärtung des Sachverhaltes zahlreiche Parallelstellen aus den sechs ersten Büchern der AK angeführt [1]). Die Beweisführung fand zwar Widerspruch. Harnack (S. 242 f.) erklärte sie für unzureichend, und er zog die Benützung der Didache nicht bloss in den AK, die für Bryennius allein in Betracht kamen, da ihm die Didaskalia nicht bekannt war, sondern auch für diese in Abrede. Bryennius, bemerkte er, habe weder für die ursprüngliche Gestalt der sechs ersten Bücher der AK, noch für die interpolierte Rezension derselben wirkliche Beweise beibringen können; im Gegenteil, eine aufmerksame Lektüre der von ihm gemachten Zusammenstellungen werde jeden Kritiker überzeugen, dass eine litterarische Verwandtschaft zwischen diesen Werken nicht bestehe. Diese Ueberzeugung werde durch eine genaue Vergleichung der Didaskalia mit der Didache zur Gewissheit erhoben. Gerade diejenigen Stellen, wo der Verfasser der Didaskalia dieselben oder ähnliche Punkte berühre, wie der Verfasser der Didache, bezeugen seine Unabhängigkeit. Auch in der Anordnung der Stoffe sei der jüngere Schriftsteller dem älteren gegenüber durchweg selbständig, so dass lediglich die blasse Möglichkeit übrig bleibe, dass jener diesen gelesen hat, aber nicht mehr. Abgesehen von den Ignatiusbriefen seien schriftliche Quellen in der Didaskalia überhaupt nicht mehr auszuscheiden. Es sei möglich, dass eine dieser Quellen auf Grund der Didache entstanden sei; allein irgend etwas Bestimmtes lasse sich darüber nicht sagen. Das Urteil stützt sich auf den griechischen Text der Didaskalia, den Lagarde herzustellen unternommen hat. Der Text ist indessen, wie wir bereits gesehen haben, nicht zuverlässig. Lagarde hat an mehreren Stellen den Text des Interpolators beibehalten, an denen der des Uebersetzers den Vorzug verdient. Bei der Vergleichung, die hier vorzunehmen ist, ist daher vor allem letzterer zu Rat zu ziehen, und wenn die Prüfung so an-

1) Διδαχὴ τ. δ. ἀπ. σελ. να'—ξθ'.

Digitized by Google

gestellt wird, dann dürfte das Urteil in dem fraglichen Punkt wirklich im Sinne von Bryennius ausfallen.

Nachdem der Verfasser der Didaskalia im ersten Kapitel zum Gehorsam gegen Gottes Willen und zum Meiden von Habsucht und Ungerechtigkeit aufgefordert und besonders das Gebot eingeschärft, nichts zu begehren, was einem andern gehört, weder sein Besitztum noch seine Ehefrau, da schon die Begierde darnach eine schwere Sünde sei, führt er als einfaches und wahres Gesetz die Worte an: Was du nicht willst, dass dir von einem andern geschehe, das sollst auch du nicht einem andern thun. Dieser Hauptsatz der Sittenlehre steht aber auch, und zwar ebenfalls in der negativen Fassung, am Anfang der Didache (1, 2). Und wie hier, so treffen beide Schriften im Folgenden in bemerkenswerter Weise zusammen. Indem die Didaskalia nach Anführung der goldenen Regel dazu übergeht, sie im einzelnen zu erläutern, bringt sie mehreres, was wiederum, wenn auch in etwas veränderter Reihenfolge, in der Didache kommt. Man solle, da man dieses nicht selbst erfahren wolle, das Weib des Nächsten nicht unehrbar ansehen; man solle sein Kleid nicht wegnehmen (vgl. Didache 1, 4); man solle ihn nicht schmähen, beschimpfen und schlagen; man solle vielmehr, wenn man geschmäht werde, den Schmähenden segnen mit Rücksicht auf Num. 24, 9 und das Wort des Evangeliums: Segnet die, welche euch fluchen (Didache 1, 3), und denjenigen, welche euch Böses anthun, thut nicht Böses an, und thut Gutes denen, welche euch hassen (Matth. 5, 44). Seid langmütig und geduldig gemäss dem Gebot Sprichw. 20, 22 und den Worten des Evangeliums: Liebet die, welche euch hassen, und betet für diejenigen, welche euch fluchen, und ihr werdet keinen Feind haben (Did. 1, 3). Drei von diesen Stellen folgen, wie die Anführungen in den Klammern zeigen, auch in der Didache auf die goldene Regel, und wenn die Uebereinstimmung auch insofern keine besondere Bedeutung hat, als die Stellen Schriftworte sind, deren Verwertung bei dem angestrebten Ziel nahe lag, so ist doch ein Punkt in höchstem Grade auffallend. Das Gebot: Liebet die, welche euch hassen, steht in dieser Fassung wohl in der Didache, nicht aber in der hl. Schrift, wo statt τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς vielmehr gelesen wird τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν (Matth. 5, 44. Luk. 6, 27); und die Worte: und ihr werdet keinen Feind haben, finden sich

Digitized by Google

abgesehen von dem siebenten Buch der AK, das als Ueberarbeitung der Didache hier nicht in Betracht kommt, in der gesamten uns bekannten Litteratur nur in der Didache. Ist daher der Schluss gewagt, diese Schrift sei eine Quelle der Didaskalia? Freilich könnte man einzuwenden versucht sein, weil als Schriftwort angeführt, sei die Stelle nicht auf die Didache, sondern vielmehr auf eine uns unbekannte hl. Schrift zu beziehen. Bei näherer Prüfung dürfte sich der Einwand indessen als wenig stichhaltig erweisen. Es soll nicht geltend gemacht werden, dass von Klemens von Alexandrien die Didache allem nach in der That als »Schrift« verwertet wird. Es lässt sich nicht nachweisen, dass auch der Verfasser der Didaskalia der Didache eine solche Bedeutung zuerkannte. Folgendes aber ist zu beachten. Eine uns unbekannte Quelle ist ohne Grund nicht anzunehmen, wenn wir uns nicht vorschnell in das Gebiet des Unberechenbaren zurückziehen wollen, und in Wahrheit liegt dazu kein zwingender Anlass vor. Die Stelle konnte als Wort des Evangeliums angeführt werden, weil sie in der That in der Hauptsache in der hl. Schrift enthalten ist. Es konnte aber auch geschehen, dass sie in der Fassung der Didache gegeben wurde; die vorausgehende Schriftstelle mit der Mahnung, an dem Feind nicht Rache zu üben, legte diese Fassung wegen des Schlusssatzes zudem nahe. Unter solchen Umständen verdient die Erklärung, auf die bei der ganz auffallenden Uebereinstimmung der Stellen alles hinweist, den Vorzug.

Wenn die Verwandtschaft der Didaskalia und Didache an einer Stelle und zwar gleich am Anfang mit Sicherheit als Abhängigkeit der einen Schrift von der andern zu fassen ist, so ist es an sich schon wahrscheinlich, dass auch bei den übrigen verwandten Stellen mehr oder weniger dasselbe Verhältnis obwalte. Indessen bedarf es zu dem weiteren Beweis nicht einmal dieser Voraussetzung. An mehreren Stellen tritt uns eine so weitgehende Uebereinstimmung entgegen, dass dieselbe für sich selbst spricht.

Vor allem berühren sich die Eigenschaften, welche in der Didaskalia von dem Bischof verlangt werden, ganz auffällig mit den Sittenvorschriften der Didache, und sie dürfen um so eher auf diese zurückgeführt werden, als ausdrücklich bemerkt wird, der Bischof solle die Uebung der bezüglichen Tugenden auch

Digitized by Google

den Laien vorschreiben. Die einschlägigen Sätze folgen in Parallele, und zwar die der Didaskalia nach ihrer Stellung in den AK und ebenfalls in griechischer Fassung.

Didaskalia.	Didache.
II, 1. Πρᾶος ὑπαρχέτω, δειλός τε καὶ ἡσύχιος, ὅτι λέγει διὰ τοῦ Ἡσαΐου κύριος ὁ θεός· Ἐπὶ τίνα ἐπιβλέψω ἀλλ' ἢ ἐπὶ τὸν πραῢν καὶ ἡσύχιον καὶ τρέμοντά μου τοὺς λόγους διὰ παντός; καὶ ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ οὕτως· Μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσι τὴν γῆν. Ἔστω δὲ καὶ εἰρηνοποιός.	3, 7. Ἴσθι δὲ πραΰς, ἐπεὶ οἱ πραεῖς κληρονομήσουσι τὴν γῆν. 3, 8. Γίνου μακρόθυμος καὶ ἐλεήμων καὶ ἄκακος καὶ ἡσύχιος καὶ ἀγαθὸς καὶ τρέμων τοὺς λόγους διὰ παντὸς οὓς ἤκουσας. 4, 3. Οὐ ποιήσεις σχίσμα, εἰρηνεύσεις δὲ μαχομένους.
II, 5. Ἔστω οὖν ὁ ἐπίσκοπος ἀπροσωπόληπτος, μήτε πλουσίους ἐντρεπόμενος ἢ κολακεύων παρὰ τὸ προσῆκον, μήτε πένητας παρορῶν ἢ καταδυναστεύων.	4, 3. Κρινεῖς δικαίως, οὐ λήψῃ πρόσωπον ἐλέγξαι ἐπὶ παραπτώμασιν. 5, 2. Καταπονοῦντες τὸν θλιβόμενον, πλουσίων παράκλητοι, πενήτων ἄνομοι κριταί.
II, 6. Ἔστω δὲ ὁ ἐπίσκοπος μὴ αἰσχροκερδής, . . . μὴ ψευδομάρτυς, μὴ θυμώδης, μὴ φιλόμαχος, μὴ φίλαρχος, μὴ δίγνωμος, μὴ δίγλωσσος, . . μηδὲ ἐπιθυμητικὸς μηδὲ φιλάργυρος.	2, 3. Οὐ ψευδομαρτυρήσεις. 3, 2. Μὴ γίνου ὀργίλος . . . μηδὲ ζηλωτὴς μηδὲ ἐριστικὸς μηδὲ θυμικός. 2, 4. Οὐκ ἔσῃ διγνώμων οὐδὲ δίγλωσσος. 3, 3. Μὴ γίνου ἐπιθυμητής . . 3, 5. μηδὲ φιλάργυρος.

Sodann verdient der Abschnitt über die Oblationen und das Recht des Bischofs auf den Genuss derselben unsere Beachtung. Die Worte: Καὶ ὑμεῖς οὖν σήμερον, ὦ ἐπίσκοποι, ἐστὲ τῷ λαῷ ὑμῶν ἱερεῖς καὶ λευῖται οἱ λειτουργοῦντες τῇ σκηνῇ θεοῦ, τουτέστιν τῇ ἁγίᾳ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ, καὶ παρεστῶτες ἀεὶ κυρίῳ τῷ θεῷ ἡμῶν· ὑμεῖς οὖν τῷ λαῷ ὑμῶν ἐστε ἱερεῖς καὶ προφῆται (II, 25), erinnern nicht wenig an Didache 13, 3. Die etwas später (II, 25 extr.) folgenden Worte: Οὗτοι γάρ εἰσιν ὑμῶν οἱ ἀρχιερεῖς, decken sich geradezu mit der Didache 13, 3: Αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς.

Eine dritte bemerkenswerte Parallele bietet das Kapitel über die Waisen. Wir lesen hier IV, 3: Οὐαὶ γὰρ τοῖς ἔχουσιν καὶ ἐν ὑποκρίσει λαμβάνουσιν· πᾶς γὰρ ὁ λαμβάνων ἀποδώσει λόγον

Digitized by Google

κυρίῳ τῷ θεῷ ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως. Und nachdem einige Worte über den bedürftigen und mit Grund empfangenden Armen beigefügt sind, heisst es noch einmal: Οἱ δὲ ἔχοντες καὶ ἐν ὑποκρίσει . . . λαμβάνοντες ἢ δι' ἀργίαν, ἀντὶ τοῦ ἐργαζομένους βοηθεῖν καὶ ἑτέροις, δίκην ὀφειλήσουσιν ὧν λαμβάνουσιν, ὅτι πενήτων πιστῶν τόπον ἥρπασαν. Man vergleiche nun dazu Didache 1, 5: Οὐαὶ τῷ λαμβάνοντι· εἰ μὲν γὰρ χρείαν ἔχων λαμβάνει τις, ἀθῷος ἔσται· ὁ δὲ μὴ χρείαν ἔχων δώσει δίκην, ἵνα τί ἔλαβε καὶ εἰς τί, und man wird sich kaum dem Eindruck verschliessen können, dass diese Worte dem Verfasser der Didaskalia beim Niederschreiben obiger Zeilen vorschwebten. Die Stelle steht in der Hauptsache zwar auch im Pastor Hermä (Mand. II, 5). Aber schon das Fehlen des charakteristischen Οὐαὶ in dieser Schrift zeigt, dass an sie weniger zu denken ist.

Einige kleinere Parallelen mögen auf sich beruhen bleiben. Es soll auch nicht behauptet werden, dass jede der angeführten Stellen mit Sicherheit auf die Didache als Quelle zurückweist. Aber das darf ausgesprochen werden, dass die Stellen zusammen es gewiss machen, dass der Verfasser der Didaskalia die Didache kannte. Und wenn dem so ist, dann ist auch die Vermutung nicht allzu gewagt, die Didache habe demselben überhaupt insoweit als Vorbild vorgeschwebt, als er für seine Zeit etwas Aehnliches schaffen wollte, was jene Schrift für die ihrige war. Denn bei aller Verschiedenheit, welche für die Schrift schon der Zeitunterschied ergab, und bei aller Selbständigkeit, welche die spätere gegenüber der ersteren an den Tag legt, findet sich in den Grundzügen eine derartige Verwandtschaft, dass sie jene Annahme mit einer gewissen Notwendigkeit aufdrängt. Es sei nur einiges in dieser Beziehung hervorgehoben. Beide Schriften enthalten eine allgemeine christliche Sittenlehre; beide handeln von der Bestellung der kirchlichen Vorstände mit Hervorhebung der Eigenschaften, die sie haben, und der Ehre und dem Lohne, die ihnen zukommen sollen: beide enthalten Anweisungen für den Gottesdienst, für die Schlichtung von Streitigkeiten unter den Christen; beide fordern die Erstlingsfrüchte für kirchliche Zwecke und Unterstützung der Armen u. s. w.; beide geben sich endlich für eine Anweisung der Apostel aus. Sollte diese weitgehende Uebereinstimmung nur aus der ähnlichen Aufgabe zu erklären sein, die sich beide Schriften setz-

Digitized by Google

ten? Meines Erachtens fordert die Erscheinung eine andere Erklärung.

Eine weitere Schrift, welche in der Didaskalia verwertet erscheint, ist die Sammlung der Ignatiusbriefe. Zahn hat in seiner Ignatiusausgabe (S. 336 f.) sieben Parallelstellen der Didaskalia angeführt, und wenn auch bei einigen derselben an sich bezweifelt werden kann, ob sie auf den Bischof von Antiochien zurückgehen, so unterliegt doch das Verhältnis im ganzen keinem Anstand. Ignatius hat bereits die eigentümliche Vergleichung des Bischofs mit Gott, des Diakons mit Christus, der Presbyter mit den Aposteln, und zwar bringt er sie an einer Stelle (Trall. 2, 2—3, 1) im ganzen, während er an andern Orten nur die Stellung des Bischofs (Magn. 6, 1) oder der Presbyter (Philad. 5, 1) unter dem Bilde hervorhebt. Ebenso findet sich bei ihm bereits der charakteristische Satz der Didaskalia (II, 30), dass man ohne den Bischof nichts thun solle, und zwar an vier Stellen (Magn. 7, 1. Trall. 2, 2. Philad. 7, 3. Smyrn. 8, 2). Die Bezeichnung der Witwe als Altar Gottes findet sich ferner bei Polykarp (4, 3), und bei der frühzeitigen Vereinigung seines Briefes mit den Ignatiusbriefen lässt sich schon aus dieser einzigen Stelle schliessen, dass dem Verfasser der Didaskalia auch jenes Schriftstück bekannt war.

Den Pastor Hermä könnte die Didaskalia ausser der bereits angeführten Stelle noch in dem Abschnitt über den reinen und unreinen Geist im Schlusskapitel in die Erinnerung rufen. Doch ist auch hier ein Abhängigkeitsverhältnis nicht anzunehmen. Der Abschnitt ist im wesentlichen eine Ausführung über Matth. 12, 43—45, und die etwaigen Anklänge an jene Schrift (Mand. V. X. XI) sind zu sehr durch die Sache gegeben, als dass ein weiterer Schluss zu ziehen wäre.

Die Schrift kennt nach der Inhaltsangabe die Simonssage. Nachdem sie zunächst den auf den Magier bezüglichen Bericht der Apostelgeschichte kurz wiedergegeben, bemerkt sie: Als aber die Apostel die ganze Welt in zwölf Teile geteilt haben und zu den Heiden ausgezogen seien, um allenthalben das Wort zu verkündigen, habe der Teufel, um das Wort zu zerstören, falsche Apostel erweckt, zu diesem Behufe Kleobius aus dem Volke (der Juden) ausgewählt und dem Simeon beigesellt und hernach andere. Dann fährt sie wörtlich folgendermassen fort:

Digitized by Google

»Und als er zu Rom war, beunruhigte er die Kirche, indem er viele zu Grunde richtete durch das Vorgeben, er könne fliegen; die Heiden aber verblüffte er durch die Kraft magischer Werke. Und als ich (Petrus) eines Tages ausging, sah ich ihn in der Luft fliegen. Da erhob ich mich und sagte: In der Kraft des Namens Jesu schneide ich deine Kräfte ab. Und er fiel und zerbrach die Enden seiner Füsse. Dann zogen sich viele von ihm zurück; andere aber, seiner würdig, blieben bei ihm, und so befestigte sich seine Häresie.« Der Bericht mag auf mündlicher oder schriftlicher Ueberlieferung beruhen. Er ist aber der älteste in seiner Art [1]), und so lässt sich seine Quelle jedenfalls nicht mehr bestimmen. Den Klementinen ist er schwerlich entnommen. Denn die Homilien und Rekognitionen lassen Petrus nicht über Cäsarea, bezw. Antiochien hinauskommen; die Epitome erwähnt wohl noch die Einsetzung des Klemens zum römischen Bischof; von einem Zusammentreffen des Apostels mit Simon zu Rom erzählt aber auch sie nichts.

Ist hienach bei dieser Stelle von den Klementinen abzusehen, so finden sich dieselben vielleicht an einem anderen Orte benützt. Beide Schriften führen die sog. goldene Regel mit erläuternden Beispielen an. Der Abschnitt der Didaskalia ging unverändert in die AK über. Wir besitzen ihn somit ebenfalls im griechischen Wortlaut. Die Stellen sind folgende:

Constit. apost. I, 1.

Ὃ σὺ μισεῖς ὑφ' ἑτέρου σοὶ γενέσθαι, σὺ ἄλλῳ οὐ ποιήσεις. Οὐ βούλει τῇ γυναικί σου τινὰ ἐμβλέψαι κακῶς εἰς διαφθορὰν αὐτῆς, μηδὲ σὺ τῇ τοῦ πλησίον σου γυναικὶ κακοήθως ἀτενίσῃς. Οὐ βούλει σου τὸ ἱμάτιον ἀρθῆναι, μηδὲ σὺ τὸ τοῦ ἑτέρου ἄρῃς. Οὐ θέλεις πληγῆναι, λοιδορηθῆ-

Clement. Hom. VII, 4.

Ἅπερ ἕκαστος ἑαυτῷ βούλεται καλά, τὰ αὐτὰ βουλευέσθω καὶ τῷ πλησίον. Οὕτω δ'ἂν ὑμῶν ἕκαστος νοήσειεν τὸ καλόν, εἰ ἑαυτῷ διαλεχθείη τὰ τοιαῦτα. Οὐ θέλεις φονευθῆναι, ἕτερον μὴ φονεύσῃς. Οὐ θέλεις τὴν σὴν ὑφ' ἑτέρου μοιχευθῆναι γυναῖκα, τὴν ἑτέρου μὴ μοίχευε γαμετήν.

1) Lipsius giebt in seinen Apokryphen Apostelgeschichten II, 1 (1887) S. 28—61 eine Zusammenstellung der einschlägigen alten Berichte, setzt aber (S. 59) den Bericht der Didaskalia mit dieser Schrift zu spät an. In den Acta apostolorum apocrypha I 1891 p. X erklärt er die gnostischen Petrusakten als Quelle der Didaskalia und der AK. Ich wage nicht so weit zu gehen.

Digitized by Google

ναι, ὑβρισθῆναι· μηδὲ σὺ ἄλλῳ ταῦτα διαθῇς.	Οὐ θέλεις τι τῶν σῶν κλαπῆναι, ἑτέρου μὴ κλέπτε μηδέν. Cf. Clem. Recogn. VIII, 56.

Lagarde [1]) findet hier eine Abhängigkeit der Klementinen. Die AK, behauptet er, werden entschieden vorausgesetzt. Die Annahme ist aber sicher unrichtig. Dagegen spricht schon die Zeit der AK. Diese Schrift kommt, da die fragliche Stelle bereits der Grundschrift angehört, hier überhaupt nicht in Betracht. Es handelt sich nur um das Verhältnis der Klementinen und der Didaskalia. Aber welche Schrift ist die abhängige, welche die spätere? Die Frage wird bei dem Dunkel, das über der Zeit der Schriften schwebt, kaum mit einiger Sicherheit zu entscheiden sein. Meines Erachtens liegt eine litterarische Abhängigkeit überhaupt nicht vor. Die goldene Regel lag für eine Sittenlehre zu nahe und wurde zu häufig verwendet, als dass auf sie viel zu bauen wäre. Eine Erläuterung durch Beispiele ergab sich bei einiger Ausführlichkeit ferner von selbst. Die Beispiele waren endlich ihrerseits durch die Natur der Dinge im allgemeinen gegeben. Ein Zusammentreffen in der Sache beweist demgemäss noch keine Abhängigkeit, und wenn die Stellen vollends im Wortlaut so weit auseinandergehen, wie es hier der Fall ist, dann dürfte wohl Grund genug vorhanden sein, von dem Gedanken an eine Benützung abzustehen.

Eher lässt sich eine Abhängigkeit von oder eine Bekanntschaft mit Justin annehmen, und zwar auf Grund eines Schriftwortes, das beide mit einander gemein haben und das nur sie in dieser Form geben. Das Wort lautet in der Didaskalia: Es werden Häresien und Schismen sein; bei Justin: Ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις (Dial. c. 35). Dort wird es ausdrücklich unserem Herrn und Erlöser Jesus in den Mund gelegt; hier hat es seine Stelle wenigstens in einer Reihe von Herrnworten, und unter diesen Umständen glaubte man es neuestens mit Sicherheit als ein Wort des Herrn aus einem verlorenen Evangelium betrachten zu sollen [2]). Mir scheint eine Ableitung aus

1) Clementina 1865 p. (8).

2) Resch, Agrapha 1889 S. 173–178 Resch will das Herrnwort auch bei Klemens v. A. Strom. VII, 15, 90 p. 887 finden. Aber das φησὶ ergiebt, wie eine kleine Umschau bei dem Autor zeigt, noch entfernt keinen Beweis für ein Herrnwort. Sodann zeigt das διὰ τοὺς δοκίμους aufs be-

Digitized by Google

den erhaltenen heiligen Schriften sehr wohl möglich und darum jene Erklärung weniger begründet zu sein. Die Stelle lässt sich als eine Kombination von Matth. 24, 11. 24 und I Kor. 11, 18. 19 betrachten. Dort weissagt der Herr, es werden falsche Propheten erstehen; hier bemerkt Paulus, es müssen Häresien, bezw. Schismen sein. Da die falschen Propheten die Verkündiger falscher Lehre sind, fallen die Stellen im wesentlichen zusammen. Sie konnten ebendeshalb leicht mit einander verbunden, an die Stelle der falschen Propheten die für einen Späteren näherliegenden Häresien und Schismen gesetzt, die prophetische Form aber, welche das Wort des Herrn hat, beibehalten werden. Bei der Freiheit, welche man in der ältesten Zeit gegenüber der Schrift in Anspruch nahm, kann die Kombination in keiner Weise befremden. Aehnliches kam nachweisbar wiederholt vor. Für die bezügliche Erklärung unserer Stelle erhalten wir überdies einen bedeutsamen Fingerzeig in den Klementinischen Homilien XVI, 21, wo wir lesen: Ἔσονται γάρ, ὡς ὁ κύριος εἶπεν, ψευδαπόστολοι, ψευδεῖς προφῆται, αἱρέσεις, φιλαρχίαι. Das Herrnwort, das hier angeführt werden will, ist ohne Zweifel Matth. 24, 11. 24. Das Wort wird aber nicht rein wiedergegeben: es wird zugleich erweitert, und unter den Zuthaten erscheint auch der von dem Apostel Paulus gebrauchte Ausdruck αἱρέσεις. Der Fall zeigt ebenso, wie man im allgemeinen verfuhr, als wie unser Schriftwort sich bilden konnte, und wenn dasselbe so entstand, dann kann es nicht auffallen, wenn es dem Herrn in den Mund gelegt oder mitten unter Herrnworten angeführt wurde. Das Citat ist also allem nach die Verbindung eines Herrnwortes und eines Apostelwortes. Der Verfasser der Didaskalia hat aber die Verbindung schwerlich selbst vorgenommen. Die Form war ja nachweisbar ein halbes Jahrhundert vor ihm vorhanden. Er wird sie demgemäss einer älteren Schrift entnommen haben, und wenn seine Quelle nicht etwa eine für uns verlorene Schrift war, so kommen wir auf den Dialog Justins zurück, ausser der Didaskalia die einzige bekannte Schrift, welche das Wort enthält. Ein wirklicher Beweis für die Benützung dieser Schrift ergiebt sich damit freilich noch nicht. Eine anderweitige Vermittlung des

stimmteste, dass Klemens I Kor. 11, 19 vor Augen hatte. Resch hat hier wie auch sonst mehrfach die Sache auf den Kopf gestellt.

Digitized by Google

Wortes ist nicht ausgeschlossen. Doch spricht für die Abhängigkeit bei dem bloss zweimaligen Vorkommen der Stelle eine gewisse Wahrscheinlichkeit, und bei dem Ansehen, dessen sich Justin erfreute, lässt sich seine Bekanntschaft mit seinen Schriften um so eher annehmen.

Auf eine weitere Quelle führt der bereits als Genosse Simons erwähnte Kleobius. Der Häretiker kommt in der uns bekannten vornicänischen Litteratur ausser der Didaskalia nur noch in den Denkwürdigkeiten Hegesipps vor. In dem Ketzerkatalog, den dieser Autor nach dem uns durch Eusebius (H. E. IV, 22) erhaltenen Fragment aufstellte, folgten auf Thebutis, den Gegner des Bischofs Simeon von Jerusalem und ersten Verderber der Kirche: Simon, von dem die Simonianer abstammen, Kleobius, von dem die Kleobianer, Dositheus, von dem die Dositheaner u. s. w. Kleobius hat also, wie in der Didaskalia, seine Stelle nach und neben Simon, und bei diesem Zusammentreffen ist der Schluss auf Benützung der älteren Schrift durch den Verfasser der jüngeren gerechtfertigt. Volle Sicherheit ist freilich auch hier nicht zu gewinnen. Dazu ist unsere Kenntnis von der ältesten christlichen Litteratur zu lückenhaft und der Umfang der Parallelstellen zu gering. Nicht aber ist etwa gegen unsere Erklärung einzuwenden, dass die Didaskalia die weiteren Namen aus der Vorlage nicht auch aufnahm. Die Fiktion von dem apostolischen Ursprung der Schrift legte dem Verfasser eine Beschränkung auf. Zudem spricht derselbe von weiteren Anhängern Simons, wenn er auch nicht näher auf sie eingeht.

Auf völlig sicherem Boden stehen wir mit einer anderen Quelle. Als Zeugin des Auferstehungsglaubens wird die Sibylle angeführt, näherhin der Schluss des vierten, um d. J. 80 entstandenen Buches der Sibyllinischen Orakel. Zu dem gleichen Beweise wird auch, unmittelbar nach der Sibylle, die Sage von dem Vogel Phönix verwendet. Woraus aber diese geschöpft ist, ist nicht mehr zu bestimmen. Einige Züge erinnern wohl an den Bericht des römischen Klemens (I Kor. 25); aber andere weisen von ihm hinweg. —

Die bisherige Darstellung beruht auf der Voraussetzung, die Didaskalia sei die Grundschrift der AK und nicht etwa ein Auszug aus diesem Werk. Zugleich aber enthält sie bereits den Beweis für diese Auffassung. Oder könnte man, wenn man

Digitized by Google

bloss unsere Inhaltsangabe mit kritischem Auge prüft, über das Verhältnis der Schriften auch nur einen Augenblick im Zweifel sein? Die Didaskalia weist nirgends Züge auf, welche über die Mitte des dritten Jahrhunderts herabgehen. Die AK dagegen verraten ihren späteren Ursprung an den zahlreichsten Stellen und unter den verschiedensten Gesichtspunkten. Sie haben eine ausgebildetere Theologie; ihr Ketzerverzeichnis ist grösser; sie kennen die Frage der Ketzertaufe; die niederen Ordines erscheinen als eine allgemeine kirchliche Einrichtung; sie kennen das Quadragesimalfasten und eine Reihe von Festen, selbst das Weihnachtsfest; statt des blossen Hauses tritt uns in ihnen als gottesdienstliches Lokal eine eigentliche Kirche entgegen; Stellen der Didaskalia, in denen die altertümliche Verfassung der früheren Zeit sich offenbart, werden in der Aenderung gegeben, wie sie die spätere Entwicklung nahe legte, wie statt ὦ ἐπίσκοποι σπουδάζετε σὺν τοῖς διακόνοις II, 43 ὦ ἐπίσκοπε σπούδαζε ἅμα τῷ ὑπὸ σὲ κλήρῳ u. s. w. All das müsste also, wenn die Didaskalia ein Auszug aus den AK wäre, von ihrem Autor geflissentlich beseitigt worden sein! Und wozu hätte die Streichung vorgenommen werden sollen? Es lässt sich nur denken, der Verfasser habe die Schrift möglichst der Zeit anpassen wollen, der sie als Enuntiation der Apostel angehören will. Ist ihm aber wirklich eine solche Absicht zuzutrauen? Und wenn er je diesen Plan gefasst haben sollte, besass denn in der Zeit, in welche er fallen würde, jemand auch nur halbwegs die erforderliche Kenntnis, um ihn durchzuführen? Darauf giebt es nur Eine Antwort. Die Frage, ob die Didaskalia die ältere Schrift sei oder die AK, darf darum mit aller Entschiedenheit als eine gelöste bezeichnet werden.

Digitized by Google

III.

Die Interpolation der Didaskalia

oder

Die Apostolischen Konstitutionen I—VI.

Die Aenderungen, welche der Interpolator an der Didaskalia vornahm, sind in den einzelnen Teilen des Werkes sehr verschieden. Hier beschränkte er sich auf einige Streichungen und kleine Zuthaten; dort wurden grössere oder kleinere Abschnitte teils ganz, teils in der Hauptsache neu bearbeitet. Das Verfahren hat im wesentlichen seinen Grund in dem verschiedenen Inhalt der Didaskalia. Einige Partien der Schrift sind derart, dass sie durch die Zeit und die Veränderungen, die sie hervorbringt, nicht besonders berührt werden; sie konnten daher im wesentlichen belassen werden. Andere Partien beziehen sich auf Punkte, welche dem Einfluss der Zeit unterworfen sind, und sie waren entsprechend der Entwicklung, welche inzwischen stattgefunden hatte, bei einer Neubearbeitung der Schrift umzugestalten.

In der ersten Weise sehen wir den Interpolator in der ersten Hälfte des Werkes vorgehen. Das erste Buch der AK stimmt fast durchaus mit dem entsprechenden Teil der Didaskalia überein. An den sittlichen Vorschriften, die hier stehen, war eben wenig zu ändern. Unter den Zuthaten ist hier nur die erste hervorzuheben: im Anschluss an die Briefe des Apostels Paulus ist ein Gruss an die Spitze der Schrift gestellt. Die weiteren Aenderungen bestehen hauptsächlich in Abkürzung der ausgedehnten Schriftcitate und Einschaltung von neuen Schriftstellen. Aehnlich ist auch im zweiten Buch die Didas-

Digitized by Google

kalia im grossen und ganzen beibehalten. Eine Differenz von erheblicherem Umfang und grösserer Bedeutung findet sich nur einmal vor, in dem Abschnitt über das Gotteshaus und die gottesdienstliche Versammlung II, 57, der gemäss den neuen Verhältnissen, die inzwischen sich gebildet hatten, völlig umgearbeitet und zugleich viel ausführlicher gegeben wurde. Die übrigen Differenzen sind von geringerem Belang. Wo sich ein Anlass dazu bot, wurden den alten kirchlichen Aemtern einige weitere kurz angereiht, sei es, dass dieselben inzwischen zu grösserer Verbreitung gelangt waren, wie der Lektorat (II, 57), sei es, dass dieselben neu aufgekommen waren, wie die Ostiarier (II, 25. 28. 57) und die Psalmensänger (II, 25. 28). Oder es kommt das Verfahren gegenüber den Schriftstellen zur Anwendung, das uns bereits im ersten Buch begegnet ist und das sich überhaupt durch das ganze Werk hinzieht.

In höherem Grade macht sich die Hand des Interpolators in der zweiten Hälfte der Schrift geltend. Die Kapitel 10, 11, 17, 18, 20 des dritten Buches gehören ihm ganz, die Kapitel 8 und 9 zum grösseren Teil an. Aehnlich verhält es sich mit dem vierten Buch. Die Kapitel 12—14 sind völlig neu, in den Kapiteln 6 und 10 mehr als die Hälfte. Die durchgreifendste Umarbeitung zeigen endlich die beiden letzten Bücher. Bietet im fünften Buch schon der Abschnitt über die Auferstehung viel Neues, so lässt sich der Abschnitt über die Fest- und Fasttage c. 13—20 als eine ganz neue Arbeit bezeichnen, da nur ein sehr kleiner Teil der Didaskalia in ihm beibehalten wurde. Ebenso ist im sechsten Buch in der ersten Hälfte vieles, in der zweiten Hälfte das meiste neu. Dem Interpolator gehören insbesondere die Kapitel 2, 6, 11, 15—17, 23—28 ganz oder bis auf einige Worte an, das Kapitel 18 zum grösseren Teil und namentlich die Bemerkung am Schlusse, dass die Versendung der Didaskalia durch Klemens erfolge.

Nachdem wir den Unterschied zwischen den beiden Textesgestalten der Didaskalia, der ursprünglichen und der interpolierten, insoweit hervorgehoben, gehen wir sofort zu der Frage nach der Zeit der Interpolation über, und indem wir darüber die Schrift zunächst selbst befragen, wird die Untersuchung uns zugleich Anlass geben, von den Zuthaten des Interpolators das Wichtigste mitzuteilen.

Digitized by Google

Für die Ermittlung der Zeit der Didaskalia boten uns die Abschnitte über die kirchliche Verfassung und die Häresien die bestimmtesten Anhaltspunkte dar. Die Abschnitte haben in den AK zwar nicht die gleiche Bedeutung. Doch führen sie uns immerhin beträchtlich über die Zeit der Didaskalia herab.

An dem Katalog der Häretiker konnte der Interpolator, da die Fiktion von dem apostolischen Ursprung der Schrift beibehalten wurde, nicht viel ändern. Er beschränkte sich darauf, den Namen des Simon und Kleobius, die er vorgefunden, die Namen des Cerinth, Markus, Menander, Basilides und Saturnil beizufügen. Auch erwähnte er Dositheus als Lehrer des Simon und Kleobius (VI, 8). Den jüdischen Sekten, die er zur Sprache bringt, den Pharisäern, Sadducäern, Basmotheern oder Masbotheern, wie sie sonst heissen, Hemerobaptisten und Essäern, schliesst er ferner die Ebioniten an als Leute, die in unseren Tagen erschienen, den Sohn Gottes für einen blossen Menschen, den Sohn Josephs und Marias erklärten (VI, 6). Aber in der Bekämpfung der häretischen Lehre sah er sich weniger gebunden. Er wendet sich nicht bloss gegen die Marcioniten (VI, 8), sondern auch gegen die Sabellianer (VI, 26); der Hinweis der Didaskalia auf die Eine Taufe des Christentums giebt ihm ferner Anlass, die Ketzertaufe zu bekämpfen (VI, 15), und er verrät damit, dass er nach der Mitte des dritten Jahrhunderts lebte. Die Polemik gegen die Ketzertaufe dürfte sogar noch weiter herabführen. Den Orient beschäftigte die Frage mehr im 4. als im 3. Jahrhundert. Und wenn hier einiger Zweifel zurückbleibt, so treten uns deutliche Spuren einer späteren Zeit an anderen Orten entgegen. Es sei nur an die wiederholte Bezeichnung des Vaters als ὁ ἐπὶ πάντων θεός (III, 17; VI, 18. 26) und ὁ τῶν ὅλων θεός (V, 7; VI, 7), des Sohnes als μονογενὴς θεός (III, 17; V, 20) erinnert, Formeln, die, wenn sie vereinzelt auch schon früher gebraucht werden mochten, doch erst im 4. Jahrhundert in Schwung kamen. Πατήρ, heisst es in der Erklärung der Taufe III, 17, um wenigstens eine der einschlägigen Stellen im Wortlaut hier anzuführen, πατὴρ ὁ ἐπὶ πάντων θεός, Χριστὸς ὁ μονογενὴς θεός, ὁ ἀγαπητὸς υἱός, ὁ τῆς δόξης κύριος, πνεῦμα ἅγιον ὁ παράκλητος τὸ ὑπὸ Χριστοῦ πεμπόμενον καὶ ὑπ' ἐκείνου διδασκόμενον καὶ ἐκεῖνον κηρύττον. Die in zweiter Linie stehende Formel findet sich selbst in den

Digitized by Google

Katechesen Cyrills von Jerusalem noch nicht. Der Sohn heisst hier im Anschluss an die hl. Schrift wohl häufig μονογενὴς υἱός, bisweilen (VII, 1. 3. 4. 5. 11. 16; XI, 3) auch einfach μονογενής, aber nie μονογενὴς θεός.

Was den andern Punkt betrifft, so kennt die Schrift, wie wir bereits gesehen, die Ordines der Lektoren und Ostiarier als eine feste kirchliche Einrichtung; sie kennt ebenso unter dem Namen ὑπηρέται (III, 11; VI, 17) die Subdiakonen; sie erwähnt ferner in ähnlicher Weise die Sänger, ᾠδοί (II, 25), ψάλται (III, 11) und ψαλτῳδοί (II, 28; VI, 17) genannt, und dieser Umstand ist bedeutsam, da Ephräm der Syrer und die Synode von Laodicea (c. 15) sonst die ältesten Zeugen des Amtes der Sänger sind. Auch die Vorschriften bezüglich der Ehe, welche wie für den Bischof, Presbyter und Diakon, so für die Diener, Psalmensänger, Lektoren und Ostiarier erteilt werden (VI, 17), weisen auf eine etwas vorgerückte Zeit hin. Gesetze pflegen erst gegeben zu werden, wenn eine gewisse Erfahrung vorliegt. Und es darf hier daran erinnert werden, dass die Synode von Ancyra 314 (c. 10) sich erst zu einer bezüglichen Verordnung für die Diakonen veranlasst sah.

Des weiteren ist auf den Abschnitt über den Gottesdienst hinzuweisen. Der Interpolator hat hier beträchtlich entwickeltere Verhältnisse vor Augen als der Verfasser der Grundschrift. Das gottesdienstliche Lokal erscheint in seiner Schilderung deutlich als ein eigentliches Kirchengebäude. Dasselbe, wird bemerkt, sei länglich, gegen Osten gewendet und an den beiden Seiten gegen Osten mit Pastophorien versehen (d. i. mit besonderen neben der Apsis gelegenen Räumen in Form einer Nische oder von ähnlicher Gestalt, die als Sakristei, zur Aufbewahrung der Ueberreste der Eucharistie (C. A. VIII, 13) und zu anderen verwandten Zwecken dienten). Die Presbyter sitzen, während die Diakonen stehen. Der Lektor liest auf einem erhöhten Platz die alttestamentlichen Bücher, die Apostelgeschichte und die paulinischen Briefe, und wenn er zwei alttestamentliche Lesungen vorgelesen, trägt ein anderer die Psalmen Davids vor, wobei das Volk respondiert (ἕτερός τις τοὺς τοῦ Δαβὶδ ψαλλέτω ὕμνους, καὶ ὁ λαὸς τὰ ἀκροστίχια ὑποψαλλέτω). Die Evangelien aber werden von einem Diakon oder Presbyter gelesen, und bei ihrer Vorlesung steht die gesamte Gemeinde. Den Dienst an der Thüre

Digitized by Google

versieht jetzt nicht mehr einfach ein Diakon; an den Eingängen auf der Männerseite stehen die Ostiarier, an denen auf der Frauenseite die Diakonen oder, wenn statt οἱ διάκονοι gelesen wird αἱ διάκονοι, die Diakonissen. Die Katechumenen und Büsser treten nach den biblischen Lesungen ab, und der eucharistische Gottesdienst beginnt. Die Schilderung führt uns allerdings nicht mit Sicherheit in einen enger umgrenzten Zeitraum. Da es bereits vor Konstantin eigene christliche Gotteshäuser gab, so kann man nicht behaupten, dass durch sie die vorkonstantinische Zeit unbedingt ausgeschlossen sei. Doch ist der Abstand, der uns hier zwischen den beiden Schriften entgegentritt, so gross, dass nicht ohne Grund auch ein erheblicher zeitlicher Zwischenraum zwischen ihnen angesetzt wird. Unstreitig legen die AK in dem Abschnitt bei unbefangener Betrachtung den Gedanken an die Zeit, die durch Konstantin eröffnet wird, näher als an die vorausgehende, und wir brauchen dem Eindruck um so weniger zu misstrauen, als auch andere Anzeichen für jene Periode sprechen.

Es sei hier zunächst VI, 15 erwähnt, wo der Interpolator seiner Polemik gegen die Verschiebung der Taufe die Aufforderung beifügt, auch die Kinder zu taufen. Denn wenn die Kindertaufe auch früher schon vorkam, wie uns besonders die Synode von Karthago 252, bezw. der Brief Cyprians an Fidus (Ep. 64, 4) zeigt, so war sie im ganzen immerhin selten. Noch die Kirchenväter des 4. Jahrhunderts wurden alle, soweit uns eine Kunde vorliegt, im Jünglingsalter oder angehenden Mannesalter getauft. Häufiger wird die Kindertaufe erst vom Ende des 4. Jahrhunderts an, und so ist es nicht unwahrscheinlich, dass die fragliche Aufforderung mit dem Umschwung in Zusammenhang steht. Sie wurde wohl einerseits durch die Bewegung veranlasst, welche die neue Praxis einleitete. Andererseits diente sie dazu, mit dem Gewicht, das sie als angebliches Apostelwort hatte, der Neuerung zum Sieg zu verhelfen.

Lässt dieser Punkt über die Zeit des Interpolators noch einigen Zweifel zurück, so giebt dagegen der Abschnitt über die Fest- und Fasttage V, 13—20 einen völlig sicheren Aufschluss. Er beginnt mit Anführung des Weihnachtsfestes am 25. Dezember und des Epiphanienfestes am 6. Januar. Dann wird entsprechend dem Jahreslauf die Beobachtung des Quadragesimalfastens und des Fastens in der hl. Passahwoche eingeschärft.

Digitized by Google

Bezüglich des ersteren wird beigefügt, es habe dem Passahfasten voranzugehen und es erstrecke sich (innerhalb der Karwoche) vom Montag bis zum Freitag. Dieses giebt zu einer Darstellung der letzten Woche im Leben des Herrn Anlass, welche aber von der der Didaskalia wesentlich verschieden ist, indem sie sich genauer an die Erzählung der Evangelien hält und jener Schrift nur die Bemerkung am Anfang entlehnt, die Beratung der Juden gegen den Herrn habe am zweiten Wochentag im ersten Monat, d. h. im Xanthikus, begonnen, und am vierten Tag sei die Kreuzigung beschlossen worden (c. 14). Bezüglich der Zeit des Passah wird bemerkt, man solle die Passahtage mit aller Sorgfalt nach der Tag- und Nachtgleiche halten, damit das Gedächtnis des Leidens desjenigen, der nur einmal gestorben sei, nicht zweimal, sondern nur einmal im Jahre begangen und das Fest nicht mit den Juden gefeiert werde. Die Frühjahrswende wird angesetzt auf den 22. Tag des 12. Monats oder Dystrus und in Verbindung damit noch besonders betont, man solle achthaben bis zum 21. Mond, damit der 14. Tag des Monds nicht in eine andere Woche falle und das Passah nicht aus Irrtum zweimal im Jahre stattfinde oder der Tag der Auferstehung an einem anderen Tag als am Sonntag begangen werde (c. 17). An den sechs Passahtagen solle man so fasten, dass man nur Brot, Salz, Kräuter und Wasser geniesse, des Weines und Fleisches sich enthalte. Am Freitag und Samstag solle man, wer das vermöge, ganz fasten, indem man bis zum Hahnenruf in der Nacht nichts geniesse, und wenn jemand das nicht an beiden Tagen zu thun im stande sei, solle er wenigstens den Samstag so halten (c. 18). So haben es auch die Apostel gehalten, als der Herr von ihnen genommen worden sei. An den Tagen vor dem Freitag möge man essen um die neunte Stunde oder am Abend oder wie man es könne. In der auf den Samstag folgenden Nacht endlich nehme das Fasten ein Ende und der Ostergottesdienst beginne. An Ostern reiht sich dann als hervorragendes Fest, ἑορτὴ τιμία, der nächste Sonntag an, an welchem der zweifelnde Thomas von der Wahrheit der Auferstehung des Herrn überzeugt worden sei. Vierzig Tage nach Ostern kommt das Fest der Himmelfahrt des Herrn (c. 19), nach zehn weiteren Tagen Pfingsten. Letzteres wird als ein grosses Fest bezeichnet und seine Feier, ähnlich der von Ostern,

Digitized by Google

auf eine Woche ausgedehnt. Die dann folgende Woche erscheint als Fastenzeit. Ausserdem wird zuletzt an jedem Mittwoch und Freitag zu fasten befohlen; für den Samstag aber, mit Ausnahme eines einzigen, und den Sonntag wird verordnet, Gottesdienst zu halten und nicht zu fasten. Auch werden von jenem Fastengebot die Pfingstzeit und die Feste des Herrn (wenn sie etwa auf einen Mittwoch oder Freitag fallen sollten) ausgenommen, da man an diesen Tagen nicht trauern, sondern sich freuen müsse (c. 20).

Der Interpolator kennt hienach eine beträchtlich reichere Fest- und Fastenordnung [1]), als die Didaskalia enthält, und die Praxis, die er vorführt, weist unbedingt über das Jahr 300 herab. Einige der von ihm erwähnten Neuerungen, wie die Quadrages, lassen sich wenigstens nicht mit Sicherheit über das Jahr 300 zurückführen; andere kamen nachweisbar erst im 4. Jahrhundert auf.

Dass die Bestimmung der Osterzeit nachnicänisch sei, wurde schon bisher fast allgemein anerkannt. Es fragte sich nur, ob die bezügliche Stelle später nicht etwa eine Aenderung erfahren habe, und die Verteidiger des älteren Ursprungs der AK sahen sich, da die Diataxis des Epiphanius in dieser Beziehung noch einen ganz anderen Inhalt hat, zur Bejahung der Frage genötigt. Die Auffassung begreift sich bei dem früheren Stand des Problems. Seitdem die Schrift aber in zwei Rezensionen vorliegt, fordert der Punkt eine andere Erklärung. Die Stelle ist, wenigstens bis zum Beweis des Gegenteils, dem Verfasser der zweiten Rezension zuzuerkennen, und wenn sie der erweiterten Schrift ursprünglich angehört, dann gestattet sie auch einen Schluss auf die Zeit der Interpolation. Der Schluss auf die nachnicänische Zeit ist allerdings nicht unbedingt sicher. Da die Osterfrage die Geister schon lange vor der Synode von Nicäa beschäftigte, so lässt es sich nicht als undenkbar bezeichnen,

1) Die gleiche Festordnung kennt die Homilie IV auf das Himmelfahrtsfest, welche unter dem Namen des Johannes Chrysostomus sich erhielt. Vgl. Ed. Bened III, 783—786. Es werden als die kirchlichen Festtage aufgeführt Weihnachten, Epiphanie, Karfreitag, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten. Der siebente Tag, der mit Rücksicht auf die Vergleichung der Feste mit den Wochentagen beigefügt wird, der Tag der Auferstehung der Toten, kommt nicht in Betracht.

Digitized by Google

dass die Stelle schon vorher geschrieben wurde. Aber der nachnicänische Ursprung ist doch so wahrscheinlich, dass er annähernd als gewiss gelten darf.

In die nachkonstantinische Zeit führt auch die Gleichstellung des Sabbaths mit dem Sonntag. Die Didaskalia kennt die Sabbathfeier noch nicht. Ebenso schweigen von ihr die älteren kirchlichen Schriftsteller. Erst nach der Mitte des 4. Jahrhunderts tritt sie zu Tage. Wenn der handschriftliche Text in der Biographie Konstantins von Eusebius (IV, 18) richtig wäre, so hätte zwar bereits der erste christliche Kaiser gleich dem Sonntag auch den Sabbath zu einem Feier- oder Ruhetage erhoben. Die Voraussetzung trifft aber nicht zu. Die Begründung, die für die Feier des zweiten Tages beigefügt wird, weist nicht auf den Samstag, sondern auf den Freitag hin, und dass dieser in der That gemeint ist, zeigt Sozomenus (H. E. I, 8) und die uralte Kapitelüberschrift der Vita Constantini. Es ist also nicht ὁμοίως τὰς τοῦ σαββάτου (ἡμέρας) τιμᾶν zu lesen, sondern, wie schon Valesius emendierte: τὰς πρὸ (τοῦ) σαββάτου. Der erste Zeuge für die wesentliche Gleichstellung des Sabbaths und des Sonntags ist das Konzil von Laodicea, das in den Jahren 344—381, nach der Synode von Sardika und vor dem ersten Konzil von Konstantinopel, abgehalten wurde. Es verordnet einerseits, dass am Samstag die Evangelien und andere Teile der Schrift vorgelesen werden sollen (c. 16); andererseits verbietet es, dass man in der Quadrages das Brot opfere, ausser am Samstag und Sonntag (c. 49), und die Martyrerfeste feiere, wieder jene beiden Tage ausgenommen (c. 51). Und dass die Feier des Sabbaths zunächst eine ziemlich beschränkte war, zeigt Epiphanius. Obwohl er in der Darstellung der kirchlichen Gebräuche, die er am Schluss seines Panarions Expos. fid. c. 21 giebt, allen Grund hatte, sie zu erwähnen, wenn er sie kannte, so schweigt er nicht bloss, sondern er stellt mit Nachdruck den bereits früher erörterten Satz an die Spitze: Συνάξεις δὲ ἐπιτελούμεναι ταχθεῖσαί εἰσιν ἀπὸ τῶν ἀποστόλων τετράδι καὶ προσαββάτῳ καὶ κυριακῇ. Indem er ferner einige Zeilen später von dem beständigen Fasten der Asceten spricht, nimmt er bloss den Sonntag und die Pfingstzeit aus, nicht auch den Samstag. Ebenso hebt er in der Quadrages nur den Sonntag als den Tag hervor, an dem in dieser Zeit nicht gefastet werde. Erst in einem späteren Abschnitt

Digitized by Google

(c. 23) [1]), nachdem inzwischen hauptsächlich vom Totenoffizium, vom Mönchtum und von den Handlungen und Handtierungen die Rede gewesen, welche die Kirche verabscheue, kommt im Anschluss an den Satz: die Kirche befehle beständig zu Gott zu beten, die Bemerkung: an einigen Orten werden auch an den Sabbathen Synaxen gehalten. Die Stellung der Notiz zeigt aber ebenso wie ihr Inhalt, dass die gottesdienstliche Feier am Samstag um das Jahr 375 noch eine sehr beschränkte war, während sie in den AK bereits als eine allgemeine erscheint. Zudem kommt nicht bloss die örtliche Beschränkung, sondern noch ein weiterer Punkt in Betracht. Die AK stellen den Sabbath nicht bloss bezüglich des Gottesdienstes, sondern unstreitig auch bezüglich des Nichtfastens dem Sonntag gleich. Denn wenn die beigegebene Begründung des Fastenverbotes auch nur den Sonntag betrifft, so kann, wie die gegensätzliche Stellung des Satzes zu dem vorausgehenden Mittwoch- und Freitagfasten und die Ausnahme des Karsamstages klar zeigt, über die Ausdehnung des Verbotes auf den Sabbath schlechterdings kein Zweifel bestehen. Epiphanius aber kennt ein Verbot, am Samstag zu fasten, nicht bloss nicht, sondern er schliesst, wie aus Obigem hervorgeht, ein derartiges Verbot geradezu aus. Der Interpolator kennt also in dieser Beziehung eine erheblich fortgeschrittenere Praxis als Epiphanius im J. 375, und was daraus für ihn folgt, braucht nicht hervorgehoben zu werden. Oder sollte er etwa nicht so fast als Zeuge denn vielmehr als Urheber der von ihm vorgeführten Praxis anzusehen und demgemäss einer früheren Zeit zuzuweisen sein? Die Auffassung ist weder zu begründen noch auch wahrscheinlich, und wir brauchen uns mit ihr um so weniger auseinanderzusetzen, als noch ein anderes Moment über das Jahr 375 herabführt.

Der Festkatalog deckt sich im allgemeinen mit demjenigen, den Chrysostomus in seiner Homilie über den hl. Philogonius (c. 3 ed. Bened. I, 497) giebt. Beide enthalten fünf Hauptfeste: Weihnachten, Epiphanie, Passah, Himmelfahrt, Pfingsten. In beiden steht an der Spitze Weihnachten, und dieses Fest insbesondere bietet uns einen zuverlässigen chronologischen Anhaltspunkt dar. Das Fest ist in seiner Heimat, dem Abendland,

1) Es beruht auf einem Versehen, wenn Zahn, Geschichte des Sonntags 1878 S. 72, Epiphanius das schon Expos. fid. c. 21 berichten lässt.

Digitized by Google

zwar nicht so jung, als man neuerdings glaubte beweisen zu können [1]). Denn wenn es ausdrücklich auch erst in der Depositio martyrum des Philokalus oder Chronographen v. J. 354 genannt wird, so wird es andererseits in der Depositio episcoporum desselben Philokalus doch wenigstens bereits vorausgesetzt, wie die Reihenfolge der hier erwähnten Päpste zeigt, und dieses Dokument reicht, da die beiden letzten Namen offenbar eine spätere Zuthat sind, auf das Jahr 336 zurück [2]). In diesem Jahre bestand das Fest also bereits in Rom; und es wurde nicht erst im J. 353 oder 354 daselbst eingeführt. Wann es in der römischen Kirche aufkam, ist allerdings nicht näher zu bestimmen. Die pseudocyprianische Schrift De pascha computu mit ihrer Angabe (c. 20), dass Christus am 28. März geboren wurde, zeigt uns nur, dass das Fest im J. 243, wo jene Schrift entstand, noch unbekannt war. Indessen hat der nähere Ursprung des Festes im Abendland für unsere Frage nichts zu bedeuten. Hier handelt es sich um den Eingang und die Verbreitung des Festes im Orient, und darüber sind wir glücklicherweise gut unterrichtet. Epiphanius kennt das Fest i. J. 375 noch nicht. Das Epiphanienfest erscheint bei ihm (H. 51, 16—27. Expos. fid. c. 21) noch zugleich als Tag der Geburt des Erlösers. Aehnlich verhält es sich mit Basilius d. Gr., wenn die Homilie In nativ. Christi (Migne, PG 31, 1457) von ihm herrührt, und seine Autorschaft zu bestreiten, liegt kein hinreichender Grund vor. In Konstantinopel wurde das Weihnachtsfest nach der Predigt Gregors von Nazianz (Or. 38) im J. 379 gehalten, und die Feier war wohl die erste, welche die Hauptstadt des Ostens sah. Jedenfalls war eine etwaige frühere Feier von keiner grösseren Bedeutung, da die Stadt in den vorausgehenden Dezennien gänzlich von den Arianern beherrscht und von diesen eine baldige Annahme des Festes nicht zu erwarten war. In der Hauptstadt Syriens bezeugt das Fest im J. 388 die berühmte Homilie des hl. Johannes Chrysostomus, und die damalige Feier war nach den Ausführungen Useners [3]) wahr-

1) H. Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Bd. I Das Weihnachtsfest 1889.

2) Duchesne, Origines du culte chrétien 1889 p. 245—57; Bulletin critique 1890 p. 41—47.

3) Religionsgeschichtliche Untersuchungen I, 214—240.

Digitized by Google

scheinlich ebenfalls die erste, welche in Antiochien gehalten wurde, wenn man daselbst auch schon vorher von dem Feste gehört hatte. Jedenfalls würde, wenn die Worte des Kirchenvaters, es sei noch keine zehn Jahre her, dass der Tag uns sichtbar bekannt geworden sei, je von einer früheren Feier zu verstehen wären, diese nicht über das Jahr 380 zurückreichen. Das Fest ist also im Orient vor dem Jahr 379 überhaupt nicht nachweisbar. In Syrien wurde es sicher nicht vor dem Jahr 380, höchst wahrscheinlich zum erstenmal 388 begangen. Der Interpolator als Zeuge des Festes kann demzufolge nicht vor 380—388 geschrieben haben, und schon dieser einzige Punkt reicht hin, um die Theorien zu entkräften, welche jüngst von Zahn, Harnack und Lightfoot über seine Zeit aufgestellt wurden.

Mit diesem Ergebnis ist bereits festgestellt, dass Epiphanius die AK nicht gekannt haben kann, als er um 375 sein Panarion schrieb. Doch ist auf den Punkt noch näher einzugehen, da der Kirchenvater in der letzten Zeit fast allgemein als Zeuge der Schrift galt. Zu dem Behufe sind die Citate des Kirchenvaters aus den Diataxen der Apostel einer eingehenden Prüfung zu unterziehen. Eine Zusammenstellung derselben findet sich in den Patres apostolici von Cotelier-Clericus 1724 I, 190—191; in dem Spicilegium von Grabe 1700 I, 46—53; in dem Novum Testamentum extra canonem receptum t. IV von Hilgenfeld, 1. A. S. 85—86; 2. A. S. 82.

Vier der einschlägigen Stellen haben wir bereits in der vorigen Abhandlung (S. 45 f.) kennen gelernt. Von einer fünften, betreffend den Gottesdienst am Sonntag, Mittwoch und Freitag (Expos. fid. c. 21) ist hier gänzlich abzusehen. Wie schon gezeigt wurde, liegt gar kein Grund vor, als ihre Quelle die Diataxis zu betrachten. In allen Fällen hat sie in der jetzigen Frage nichts zu bedeuten, da sie auf die AK sich ebensowenig zurückführen lässt, wie auf die Didaskalia. Jene vier Stellen aber sind derart, dass sie unsere Frage bereits entscheiden. Sie gehören alle zu denen, aus denen die älteren Kritiker schlossen, dass Epiphanius den Text unserer AK noch nicht gekannt haben könne. Bei der ersten, betreffend die Zeit des Passah, liegt der Thatbestand offen zu Tage. Die Diataxis des Kirchenvaters verordnete in dieser Beziehung das Gegenteil von dem, was in den AK steht. Die zweite, über die Vigilie innerhalb der Azymen,

Digitized by Google

fehlt in den AK gänzlich. Bei der dritten Stelle, betreffend das Fasten für die Juden zu der Zeit, wo sie essen, unterliegt die Sache ebenfalls keinem Zweifel. Die AK reden V, 15 wohl von dem Fasten für die Juden. Sie geben ihm aber mit den Worten: ὅτι ἐλθόντος τοῦ κυρίου οὐκ ἐπίστευσαν αὐτῷ, ἀλλ' ἀπεσείσαντο τὴν διδασκαλίαν αὐτοῦ, ἀναξίους κρίναντες ἑαυτοὺς σωτηρίας, eine andere Begründung als Epiphanius; sie übergehen an der Stelle überdies die Azymen, von dem früher (S. 47) erörterten und auch in der Didaskalia fehlenden Zusammentreffen des Fastens der Christen mit dem Essen der Juden gar nicht zu reden. Die vierte Stelle, enthaltend den Fluch über das Fasten am Sonntag, könnte wohl zur Not aus den AK (V, 20) erklärt werden. So wie aber die Dinge stehen, kann als ihre Quelle nur die Didaskalia angesehen werden; denn in dem entscheidenden Punkt trifft sie mit dieser, nicht mit den AK zusammen.

Die weiteren Stellen finden sich zum Teil wohl in den AK. Aber sie stehen auch in der Didaskalia. Es sind folgende. Gegen die Behauptung der Severianer, der Weinstock sei ein Sprössling des Satans und der Schlange, macht Epiphanius H. 45, 4 geltend, dass der Herr selbst mit dem Weinstock sich vergleiche, was er, wenn jene Auffassung richtig wäre, nicht gethan hätte, und dass auch die Apostel in der Diataxis die katholische Kirche so nennen. Ἀλλὰ καὶ οἱ ἀπόστολοί φασιν ἐν τῇ Διατάξει τῇ καλουμένῃ, ὅτι φυτεία θεοῦ καὶ ἀμπελὼν ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Die Worte stehen in beiden Schriften an der Spitze. In der Abhandlung gegen die Audianer wird H. 70, 12 die Feier der Passahwoche mit den Worten begründet: Παρατηρεῖται δὲ ἡ ἐκκλησία ἄγειν τὴν ἑορτὴν τοῦ πάσχα, τουτέστι τὴν ἑβδομάδα τὴν ὡρισμένην καὶ ὑπ' αὐτῶν τῶν ἀποστόλων ἐν τῇ Διατάξει ἀπὸ δευτέρας σαββάτων, ὅπερ ἐστὶν ἀγορασμὸς τοῦ προβάτου. Vgl. Didasc. c. 21; C. A. V, 13. Gegenüber der Praxis der Massalianer, den Bart zu scheren und das Haupthaar lang zu tragen, wird H. 80, 7 bemerkt: Καὶ περὶ μὲν οὖν τοῦ γενείου ἐν ταῖς Διατάξεσι τῶν ἀποστόλων φάσκει ὁ θεῖος λόγος καὶ ἡ διδασκαλία μὴ φθείρειν, τουτέστι μὴ τέμνειν, τρίχας γενείου, μηδὲ ἑταιρισμῷ κατακοσμεῖσθαι μηδὲ ὑπερηφανίας ὑπόδειγμα δικαιοσύνης τὴν προσέλευσιν ἔχειν. Vgl. Didasc. c. 2; C. A. I, 3. Gegenüber den Angriffen, welche die Aërianer gegen das kirch-

Digitized by Google

liche Fasten in der Passahzeit und am Mittwoch und Freitag richteten, wird H. 75, 6 ausgeführt: Εἰ δὲ καὶ χρὴ τὸ τῆς Διατάξεως τῶν ἀποστόλων λέγειν· πῶς ἐκεῖ ὡρίζοντο τετράδα καὶ προσάββατον νηστεύειν διὰ παντός, χωρὶς πεντεκοστῆς; Καὶ περὶ τῶν ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα παρήγγειλαν μηδὲν ὅλως λαμβάνειν ἢ ἄρτου καὶ ἁλὸς καὶ ὕδατος, ποίαν τε ἡμέραν ἄγειν, πῶς ἀπολύειν εἰς ἐπιφώσκουσαν κυριακήν, φανερόν ἐστιν . . . Εἶτα δὲ εἰ μὴ περὶ τῆς αὐτῆς ὑποθέσεως τετράδων καὶ προσαββάτων οἱ αὐτοὶ ἀπόστολοι ἐν τῇ Διατάξει ἔλεγον, καὶ ἄλλως ἐκ πανταχόθεν εἴχομεν ἀποδεῖξαι· ὅμως περὶ τούτου ἀκριβῶς γράφουσι. Vgl. Didasc. c. 21; C. A. V, 15. 18. 20.

Die Stellen finden sich in beiden Schriften, und wenn der Wortlaut auch nicht in beiden ganz der gleiche ist, so ist die Differenz doch nicht derart, dass sich eine sichere Entscheidung für oder gegen die eine der beiden Rezensionen ergäbe. Doch macht die letzte Stelle bereits einigermassen eine Ausnahme. Sie berührt sich in einem Punkte näher mit der Didaskalia als mit den AK, und wenn auf den Punkt, solange jene Schrift nicht bekannt war, als eine Kleinigkeit kein Gewicht gelegt wurde, so steht die Sache nunmehr anders. Nach der Diataxis sollte man in der Karwoche nur Brot, Salz und Wasser geniessen. Genau dasselbe verordnet die Didaskalia. Die AK dagegen gestatten an der betreffenden Stelle (V, 18) auch den Genuss von Kräutern, indem sie nach ἁλὶ beifügen καὶ λαχάνοις. Man sieht also auch hier, dass Epiphanius die ältere, nicht die jüngere Form der Schrift vor sich hatte. Und dass das Zusammentreffen der Diataxis mit der Didaskalia nicht etwa als Zufall zu betrachten oder das Fehlen der Kräuter bei Epiphanius nicht auf ein blosses Versehen zurückzuführen ist, zeigt der Kirchenvater Expos. fid. c. 21, wo er das Passahfasten ganz mit den gleichen Worten wie H. 75, 6 beschreibt.

Es liegt also keine Stelle bei Epiphanius vor, welche gegen die Didaskalia für die AK zeugen würde; denn alle Citate, welche sich in dieser Schrift finden, stehen auch in jener. Wohl aber enthält die Diataxis fünf Stellen, welche in den AK entweder ganz fehlen, oder in einer solchen Fassung geboten werden, dass sie höchstens mit Not auf sie zurückzuführen sind. Diese Stellen finden wir andererseits alle in der Didaskalia, sei es dass sie überhaupt nur hier zu lesen sind, sei es dass sie hier in der

Digitized by Google

besonderen Gestalt stehen, welche sie in der Diataxis haben, und bei diesem Sachverhalt kann kein Zweifel mehr bestehen, welche der beiden Schriften dem Kirchenvater bekannt war.

Indessen zeigt Epiphanius nicht bloss da, wo er die Diataxis nennt, dass diese Schrift die Didaskalia war, sondern er verrät auch an andern Orten die Bekanntschaft mit dem Werke. In dem Panarion finden sich einige auffallende Stellen, die in der älteren christlichen Litteratur eine Parallele nur in der Didaskalia haben, und da bewiesen ist, dass diese Schrift von dem Kirchenvater benützt wurde, so ist dieselbe auch hier als seine Quelle anzusehen.

H. 50, 3 wird der Kauf des Passahlammes oder der Anfang des Passahfastens auf den zehnten (Mond-)Tag angesetzt und zwar mit Bezug auf den Anfangsbuchstaben des Namens Jesus. Λαμβάνομεν δὲ τὸ πρόβατον ἀπὸ δεκάτης, ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ ἐπιγνόντες διὰ τὸ ἰῶτα. Aehnlich spricht der Herr in der Didaskalia (c. 21): Vom zweiten Wochentag an also fastet bis zur Nacht auf den Sabbath, und das wird euch als Woche angerechnet werden; am zehnten aber (beginnt), weil der Anfang meines Namens ι ist, in dem die Erneuerung der Fasten ist.

H. 51, 26 setzt Epiphanius auseinander: Christus habe am 13. Tage vor den Kalenden des April (d. i. am 20. März) gelitten, indem die Juden Einen Abend überschritten hätten, d. i. mitten in der 14. nächtlichen Luna (d. i. der die Nacht einnehmenden Luna, während die σελήνη ἡμερινὴ die Zeit von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang umfasst). Sie haben nämlich das Passah vor der Zeit gegessen, wie das Evangelium sage und wie er sehr oft bemerkt habe. Sie haben also das Passah zwei Tage vor der Zeit gegessen, d. i. am dritten Abend, während es am fünften Abend hätte geschehen sollen; denn der 14. (Mond-)Tag sei so der fünfte (Wochen-)Tag gewesen. Er sei aber ergriffen worden an eben dem dritten Tag spät abends, welcher die 11. nächtliche Luna war, am 16. Tag vor den Kalenden des April (17. März). Der anbrechende vierte Tag sei die 12. nächtliche Luna gewesen, der 15. Tag vor dem April (18. März); der fünfte die 13. Tagesluna und die nächtliche 14., der 14. Tag vor dem April (19. März); der Freitag die 14. (nächtliche oder Tages-?)Luna, der 13. Tag vor dem April (20. März); der Samstag die 15. Tagesluna, der 12. vor dem April (21. März); der

Digitized by Google

anbrechende Sonntag die 16. Tagesluna. Die Grundzüge dieser merkwürdigen Chronologie liegen in der Didaskalia, und ohne Zweifel sind sie dieser entnommen.

Nächst Epiphanius kennt die Didaskalia der Verfasser des Opus imperfectum in Matthaeum, und da auch er als Zeuge der AK angesehen zu werden pflegt, so haben wir uns mit ihm gleichfalls auseinanderzusetzen. Er kommt auf die Schrift an zwei Orten zu sprechen. Eine Stelle hat uns bereits früher (S. 49) beschäftigt. Sie enthält die Bezeichnung der Christen als Rechte, der Heiden als Linke. Die Vergleichung findet sich nur in der Didaskalia, nicht auch in den AK, und hienach ist klar, dass dem Autor diese Schrift nicht vorlag. Die Bezeichnung der Quelle als Liber canonum qui est de episcopis, könnte freilich auch gegen die Beziehung der Worte auf die Didaskalia angewendet werden, da das Kapitel (XV), welches die Stelle hier enthält, nicht von den Bischöfen handelt, sondern von den Witwen. Der Einwand ist indessen schwerlich stichhaltig. In der Bezeichnung der Kapitel konnte ja leicht ein Versehen eintreten. Oder es sollte mit den Worten das ganze Werk bezeichnet werden, und das ist deswegen denkbar, weil das Werk nicht bloss in einem grossen Teil den Bischöfen gewidmet ist, sondern auch in den übrigen Stücken sich wiederholt an diese wendet. Dass der Autor jedenfalls eine Schrift von der Art der Didaskalia vor Augen hatte, zeigen die Worte, mit denen das Citat eingeführt wird: sicuti apostoli interpretantur in libro etc., und nach denen das Werk gleich der Didaskalia von den Aposteln herrühren will.

Die andere Stelle steht in der Homilie LIII zu Matth. 25, 18. Es will hier erklärt werden, warum nur vom Knecht mit Einem Pfund oder vom Laien gesagt ist, dass er sein Pfund vergrabe, während es doch viele unnütze Bischöfe und Diakonen oder Knechte mit fünf und zwei Pfunden gebe. Darauf heisst es (Migne, PG 56, 935): Attende. Deus secundum praescientiam suam, licet sciat, qui iusti futuri sint et qui iniusti, tamen omnes vocat ad fidem, dans eis gratiam credendi in Christum, quod est talentum, bonis quidem ad salutem, malis autem ad praeiudicium, ut inexcusabiles fiant. Diaconis autem et doctoribus secundum praevidentiam suam, illis videtur Deus iniungere ministerium diaconatus aut presbyteratus, qui sunt iusti; qui au-

Digitized by Google

tem inveniuntur iniusti, illos homines ordinasse videntur, non Deus. Ab exitu ergo rei cognoscitur, qui a Deo ordinatus est, et qui ab hominibus. Qui enim ministerium suum bene consummaverit, apparet, quia ex Deo fuerat ordinatus; qui autem ministerium suum non bene consummaverit, ex hominibus ordinatus est. Quomodo autem quidam sacerdotes ex hominibus ordinantur, manifeste in libro octavo canonum apostolorum dicitur. Qui autem ex hominibus ordinatus est, quantum ad Deum non est diaconus aut sacerdos etc. Man glaubte die Worte in libro octavo canonum apostolorum auf das achte Buch der AK beziehen zu sollen; man verwies näherhin auf VIII, 2, und wenn die Auffassung begründet wäre, so wäre zugleich ein weiterer Punkt von Wichtigkeit festgestellt: das Opus imperfectum würde den Abschluss des Gesamtwerkes der AK bezeugen. Zahn[1]) erklärte den Autor in der That für den ersten Zeugen des ganzen Oktateuchs.

Die Auffassung unterliegt indessen gewichtigen Bedenken. Vor allem stimmt der Inhalt des Citats nicht ganz mit den AK VIII, 2. Wir lesen hier: Weder ist ein gottloser König noch König, sondern ein Tyrann, noch ein Bischof, der in Unwissenheit und bösen Sinn verstrickt ist, Bischof, sondern er führt mit Unrecht diesen Namen, indem er nicht von Gott, sondern von den Menschen erhoben ist; und zur Not liesse sich wohl an diese Stelle denken. Aber auch nur zur Not; denn nach dem Opus imperfectum ist in der fraglichen Schrift zu finden: wie gewisse Priester aus den Menschen ordiniert werden, d. i. nach dem Vorausgehenden: wie sie ihren Dienst nicht gut verwalten, und das passt zu der angeführten Stelle nicht ganz. Dazu kommt, dass der Autor die Schrift nach dem andern Citat in einer Gestalt kannte, in der das achte Buch der AK mit ihr sicherlich noch nicht verbunden war. Das Citat ist also auch aus diesem Grund nicht auf jene Stelle zu beziehen. Wir müssen es vielmehr in der Didaskalia suchen, und auf das achte Kapitel der Schrift kann es wirklich zurückgeführt werden. Am Anfang desselben werden mehrere Eigenschaften aufgeführt, welche den Bischöfen fremd sein sollen. Dann wird den Bischöfen eingeschärft, mit dem zum Lebensunterhalte Notwendigen sich zu

1) Forschungen zur Geschichte des neutestam. Kanons III 1884 S. 283.

Digitized by Google

begnügen, als gute Haushälter Gottes die Gaben der Gläubigen zum Besten der Bedürftigen zu verwalten und sie nicht allein zu verzehren, damit sie bei Gott ohne Schuld seien; denn dieser tadle die Bischöfe, welche das, was der Kirche dargebracht wird, allein gebrauchen und nicht mit den Armen teilen u. s. w. Man sieht: die Stelle steht in Einklang mit dem Citat, und so wie die Dinge stehen, ist sie unbedingt als dessen Quelle zu betrachten. Die Didaskalia ist allerdings nicht in Bücher, sondern in Kapitel eingeteilt. Aber dieser Punkt ergiebt sicherlich keinen Gegenbeweis. Einige Kapitel haben ja einen Umfang, wie er sonst Büchern eigen ist. Und wenn die Differenz in Bezeichnung der Abschnitte je von Bedeutung sein sollte, so fällt auf der andern Seite noch schwerer ins Gewicht, dass die Zahl des Abschnittes in Citat und Quelle die gleiche ist. Der Liber octavus canonum apostolorum darf daher unbedenklich mit dem achten Kapitel der Didaskalia identifiziert werden.

Da die Sache so durchaus klar liegt, so wird man nicht mehr, wie man früher gethan, auch in den Titeln, die in den besprochenen Citaten der Schrift beigelegt werden, einen Hinweis auf die AK erblicken wollen. Es kann sich nur darum handeln, die Bezeichnung zu erklären, und das dürfte nicht allzu schwer sein. Der späteren Zeit schien die Benennung Didaskalia nicht mehr ganz entsprechend zu sein, da die Schrift weniger eine Lehre im engeren Sinn des Wortes als eine Verordnung oder Verordnungen enthält. Man gab ihr daher Titel, welche nach dem späteren Sprachgebrauch mit dem Inhalt mehr in Einklang zu stehen schienen, und so entstanden die Bezeichnungen Διάταξις oder, wie Epiphanius einmal (H. 80, 7) schreibt, Διατάξεις und Canones.

Die Didaskalia war also mindestens noch bis zum Anfang des 5. Jahrhunderts in Umlauf. Denn früher ist das Opus imperfectum nicht anzusetzen, wenn in Hom. 49 seitens des arianischen Verfassers von der Niederwerfung des wahren Glaubens durch Theodosius die Rede ist und noch weiterhin auditiones praeliorum, fames et tumultus et pestilentiae als mala spiritualia bezeichnet werden, quae facta sunt tempore Constantini simul et Theodosii usque nunc, aber auch wohl nicht viel später, da an mehreren Stellen (Hom. 10, 13, 20, 26) das Heidentum noch im Besitze von zahlreichen Anhängern erscheint. Das

Digitized by Google

Werk wurde übrigens von Tillemont ins 7. Jahrhundert, durch Montfaucon in den Prolegomenen, die er seiner Ausgabe vorausschickte (Chrysost. opp. t. VI), dem Ende des 6. oder dem Anfang des 7. Jahrhunderts zugewiesen. Mit dem Nachweis ist nun allerdings an sich noch nicht gegeben, dass die Schrift damals noch nicht interpoliert war, da mit der Interpolation die alte Form noch nicht verdrängt ward. Aber es ist mit ihm dargethan, dass Epiphanius und das Opus imperfectum die neue Schrift noch nicht kennen und dass man sich irrte, wenn man sie in neuerer Zeit als Zeugen für den Ursprung der Schrift vor den Jahren 375—400 glaubte anrufen zu können. Wir haben uns deshalb einerseits nach neuen und stichhaltigen Zeugen umzusehen; andererseits sind wir in der Lage, unbeirrt durch falsche Voraussetzungen die Schrift selbst noch weiter über ihre Zeit zu befragen. Zunächst soll letzteres geschehen.

Wir haben bereits gesehen, dass die Interpolation sicherlich erst nach dem Jahre 380, allem nach sogar erst nach 388 stattfand. Der Punkt, der uns diesen Termin an die Hand giebt, nötigt uns aber zugleich, denselben wenigstens um einige Dezennien zu überschreiten. Da Chrysostomus in seiner Weihnachtshomilie im J. 388 Weihnachten als ein durchaus neues und früher im Orient unbekanntes Fest behandelt, konnte es nicht allzubald als ein Fest vorgeführt werden, das auf Anordnung der Apostel beruht; denn die Gefahr, der Fälschung überwiesen zu werden, war in diesem Falle doch zu gross. Die Interpolation kann nicht früher veranstaltet worden sein, als bis das Fest sich einigermassen eingebürgert hatte. Wir dürfen daher sicherlich auf den Anfang des 5. Jahrhunderts herabgehen.

In dieselbe Zeit führt uns die Gleichstellung des Sabbaths mit dem Sonntag hinsichtlich des Nichtfastens. Der Samstag wird wohl bereits gegen Ende des 4. Jahrhunderts als Tag einer gottesdienstlichen Feier erwähnt. Basilius d. Gr. bezeichnet Ep. 93 ed. Bened. III, 186 Sonntag, Mittwoch, Freitag und Samstag nebst den etwa auf einen anderen Tag fallenden Heiligenfesten als Kommuniontage. Der Bischof Asterius von Amasea führt Hom. in Matth. 19, 3 ed. Rubenius 1615 p. 61 Sabbath und Sonntag sofort im Eingang als die Tage an, an denen in jeder Woche das Volk zur christlichen Unterweisung in den Kirchen sich versammelt. Ebenso erwähnt Chrysostomus Hom.

Digitized by Google

XI et XXV in Joann.; Hom. V in Tim. ed. Bened. VIII, 62. 143; XI, 577 den Sabbath neben dem Sonntag als Tag der gottesdienstlichen Feier. Und diesen Zeugnissen mögen aus etwas späterer Zeit angereiht werden Cassian, Instit. II, 6; III, 2; V, 26; Sokrates H. E. V, 22; VI, 8 und Sozomenus H. E. VIII, 8. Dass aber am Samstag, ähnlich wie am Sonntag, im Orient nie gefastet wurde, das erwähnt erst Cassian Instit. III, 9 um d. J. 425. Das beweist nun allerdings nicht, dass die Praxis erst damals aufgekommen sei. Man kann sogar sagen, dass die Gleichstellung des Sabbaths in dem einen Punkt von selbst zur Gleichstellung auch in dem anderen Punkt führte. Aber auf der andern Seite wird es doch wahrscheinlich einige Zeit gedauert haben, bis eine solche Gleichstellung eintrat, dass man das Fasten am Samstag geradezu als etwas Unerlaubtes betrachtete; und es bleibt bedeutsam, dass das Nichtfasten am Sabbath erst durch Cassian bezeugt wird.

Wahrscheinlich kommt hier noch ein dritter Zug in Betracht. Die AK kennen, wie aus der Darstellung des einschlägigen Abschnittes S. 82 erhellt, bereits die zweite Woche nach Pfingsten als Fastenzeit oder den Anfang des Apostelfastens, wie man später diese Fastenzeit nannte, als sie bis zum Fest der Apostel Petrus und Paulus sich ausdehnte. Doch lässt sich darüber, wie es scheint, nichts Sicheres mehr feststellen. Augusti [1]) weiss als Zeugen für die Praxis nur Bar Hebräus anzuführen. Umgekehrt meint Thomassin in seiner Abhandlung über die Fastendisziplin [2]), das Fasten sei bereits in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts üblich gewesen, da es nach einem durch Theodoret (H. E. II, 14) aufbewahrten Zeugnis schon Athanasius erwähne. Der grosse Bischof spricht wirklich in der Stelle von einem Fasten in der Woche nach Pfingsten. Allein es dürfte doch sehr fraglich sein, ob er damit eine feste kirchliche Einrichtung meinte. Die Not, in welcher sich damals, unter der Herrschaft des Kappadoziers Georg, die Kirche von Alexandrien befand, lässt auch an eine besondere und ausserordentliche Fastenübung denken, und diese Auffassung wird um so weniger abzulehnen sein, als damals erst eine sehr kurze Zeit verflossen war, seit

1) Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie Bd. X. Handbuch der christl. Altertümer III, 481–484.

2) Traitez historiques et dogmatiques 1680 I, 169.

Digitized by Google

der das viel wichtigere und ohne Zweifel auch viel ältere Quadragesimalfasten in Uebung gekommen war. Die Praxis dürfte vielmehr einer jüngeren Zeit angehören. Mag sie indessen früher oder später aufgekommen sein: der Punkt hat für unsere Frage keine entscheidende Bedeutung. Es ist bereits hinlänglich festgestellt, dass der Interpolator nicht vor dem Jahre 400 schrieb.

Allem nach schrieb er aber auch nicht viel später. Der grosse christologische Streit, der noch im dritten Jahrzehent des 5. Jahrhunderts zum Ausbruch kam, findet in seiner Arbeit keinerlei wahrnehmbaren Ausdruck. Der Wiener Kodex 73 (früher 46) enthält zwar zu den Worten VI, 11: τὸν Χριστὸν οὐ ψιλὸν ἄνθρωπον ὁμολογοῦμεν κτλ., von erster Hand die Randbemerkung: κατὰ Νεστοριανῶν. Der Text rechtfertigt indessen die Auffassung nicht. Und sicher gehört der Interpolator noch dem 5. Jahrhundert an. Denn in der Arbeit über die Apostelgeschichte, welche Euthalius dem monophysitischen Patriarchen Athanasius II von Alexandrien (490—97) widmete, findet sich, wie Zahn [1]) sah, die interpolierte Gestalt der Schrift bereits verwertet. Es wird hier bemerkt, dass das Wort der Apostelgeschichte 20, 35: Μακάριόν ἐστι μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν, stamme ἐκ τῶν Διατάξεων. Das Wort steht, wenn auch in etwas anderer Fassung, wirklich in den AK IV, 3, und zwar als Zuthat des Interpolators, nicht als Bestandteil der Grundschrift [2]). Ein zweiter Zeuge ist am Anfang des 7. Jahrhunderts der Presbyter und Skeuophylax Timotheus von Konstantinopel. Nachdem er in der Schrift De receptione haereticorum die Schriften der Manichäer aufgeführt, fährt er fort: Ὅτι δὲ ταῦτα ψεύδη εἰσίν, ἄκουε τῶν [Διατάξεων] ἀποστολικῶν· Ὁρᾶτε τὰ ἐπ' ὀνόματι ἡμῶν παρ' ἀσεβῶν κρατυνθέντα βιβλία μὴ παραδέχεσθαι· οὐ γὰρ κτλ. Es folgt C. A. VI, 16 ganz und zwar fast durchweg in voller Uebereinstimmung mit dem überlieferten Text des Werkes. Vgl. Migne, PG 86, 22. Des weiteren kennen die interpolierte Rezension Pseudoignatius und die äthiopische und die arabische Didaskalia. Der Nachweis wird, so weit er notwendig ist, später folgen, da diese Schriften eine eigene Untersuchung erfordern. Hier ist noch die Frage nach der Heimat des Inter-

1) Forschungen z. G. d. neutest. Kanons III, 283.

2) Vgl. die Ausgabe der Schrift des Euthalius durch Zacagni, Collectanea monum. vet. eccl. 1698 p. 420; Gallandi, Biblioth. vet. patr. X, 205.

Digitized by Google

polators, nach seiner theologischen Richtung und nach seinen Quellen zu erörtern.

Ueber die Ortsfrage können wir uns kurz fassen. Aus der Heimat und der geringen Verbreitung der Grundschrift ist zunächst zu erschliessen, dass die Ueberarbeitung wahrscheinlich in dem gleichen Lande stattfand. Indessen lässt uns auch das Werk selbst über seine Heimat nicht im Zweifel. Der Interpolator setzt im Interesse einer verständlicheren Zeitbestimmung an einigen Orten Monatsnamen ein. In der Leidensgeschichte V, 14 lässt er die Karwoche in den ersten Monat fallen und stellt er diesen (d. i. den Nisan) mit dem Xanthikus zusammen. Später, V, 17 bezeichnet er den Dystrus als den zwölften Monat und setzt er auf den 22. Tag des Monats die Frühlings-Tagundnachtgleiche an. Zuletzt, V, 20, erwähnt er den 10. Tag des Gorpiäus als den jüdischen Trauertag wegen der Zerstörung Jerusalems. Wir erhalten also lauter Monatsnamen, welche dem syro-macedonischen Kalender angehören. Bei der weiten Verbreitung dieses Kalenders beweisen die Namen allein allerdings nicht viel. Sie sind von Macedonien bis nach Syrien hin anzutreffen. Sie finden sich insbesondere in dem durch Ideler [1]) mitgeteilten Kalender der Ephesier, und dadurch liess Lagarde [2]) sich bestimmen, das einschlägige Stück der AK der Diöcese Ephesus zuzuschreiben. Weiter führt uns die Bestimmung der Zeit der Monate, und wenn wir diese in Betracht ziehen, dann kann von Ephesus keine Rede sein. Denn nach dem dortigen Kalender begann der Dystrus mit dem 24. Januar; der 22. Dystrus war somit der 15. Februar, und auf diesen wird die Frühlings-Tagundnachtgleiche schwerlich angesetzt worden sein. Wir werden vielmehr nach Syrien gewiesen, wo die mit den bezüglichen Namen bezeichneten Monate den Monaten des römischen Kalenders parallel liefen, wo der Dystrus insbesondere mit dem März zusammenfiel, wie die Tafel bei Ideler [3]) zeigt. Dass der Dystrus auf dieser Tafel nicht die zwölfte, sondern die sechste Stelle in der Reihenfolge der Monate einnimmt, ist von untergeordneter Bedeutung. Der Interpolator setzte eben den Jahresanfang auf das Frühjahr, nicht auf den Herbst an.

1) Lehrbuch der Chronologie 1831 S. 175; Handbuch 1, 419.
2) Symmikta 1877 S. 68.
3) Lehrbuch S. 180. Handb. 1, 430.

Digitized by Google

Syrien stellt sich ferner im engeren Sinn oder mit Ausschluss Palästinas als Heimat des Interpolators dar. Das beweist der Festkatalog. Denn Weihnachten, das in demselben bereits eine Stelle hat, war in Palästina im zweiten Jahrzehent des 5. Jahrhunderts noch unbekannt. Nach dem Zeugnis des Basilius von Seleucia in seiner Homilie auf den hl. Stephanus (Migne, PG 85, 469) war es der Bischof Juvenal (425—458), der das Fest in Jerusalem einführte [1]). Ob im Anfang oder gegen Ende seines Pontifikates, erfahren wir nicht. Aber wenn auch je bereits am Anfang, so kommen wir aus Gründen, die schon oben zu erörtern waren, mit dem Interpolator immerhin mindestens bis auf die Mitte des 5. Jahrhunderts herab und somit in eine Zeit, gegen welche, wie wir gesehen, das Schweigen der Schrift über die nestorianische und monophysitische Bewegung spricht. Von Palästina ist daher abzusehen.

Ein weiterer Hinweis auf Syrien wäre vorhanden, wenn der Bearbeiter der AK, wie Lagarde in seiner Ausgabe (S. VII) meint, das Diatessaron Tatians benützt hätte. Die Behauptung ist indessen nicht stichhaltig. Zahn fand in seiner einschlägigen Untersuchung, in den Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons (I, 237), bei allem Suchen nur zwei Fälle einer nennenswerten Annäherung (II, 36 Matth. 6, 20; VI, 19 Matth. 5, 17), während sich ihm andererseits ergab, dass die AK an zahlreichen Stellen, wo Tatian eine mehr oder weniger eigentümliche Textgestalt schuf oder vorfand, das Gewöhnliche haben. Ich füge bei, dass jene beiden Stellen überdies bereits der Grundschrift angehören. Es lässt sich aber auch für diese, wie schon bemerkt wurde, eine Abhängigkeit vom Diatessaron nicht nachweisen. —

Wie wir in der Einleitung gesehen, gilt der Interpolator vorherrschend als Arianer. Bereits Photius (Cod. 112—113) fand in den AK Arianisches, nachdem die trullanische Synode 692 c. 2 nur allgemein von heterodoxen Interpolationen gesprochen hatte, und wenn er auch zugab, dass die Makel allenfalls zu beseitigen sei, so betonte er doch zugleich, dass es nur mit Mühe geschehen könnte. Das Urteil gründet sich zwar auf das ganze Werk; aber sicherlich trifft es auch den hier in Betracht

1) Vgl. Usener, Religionsgeschichtl. Untersuch. I, 321—337.

Digitized by Google

kommenden grösseren Teil. Unter den Vertretern der Ansicht in der Neuzeit verdienen Usher, Cotelier und Clericus erwähnt zu werden. Usher behandelte die Frage in den Prolegomenen seiner Ignatiusausgabe c. 15. Cotelier sprach sich in den Prolegomenen seiner Ausgabe aus, und wenn er mit Zurückhaltung bemerkt: Quae in opere Ariana videntur, forte interpolatori tribui debent, ut a Trullanis censetur, forte ἀρχαϊκὰ sunt, haeretica non sunt, depellique, licet aegre, possunt iuxta mentem Photii, so macht Clericus in den neuen Ausgaben seines Werkes den arianischen Charakter mit aller Entschiedenheit geltend. Diese Männer gaben der These, während Photius sie einfach aufstellte, eine wissenschaftliche Begründung, indem sie die Stellen von arianischem Anstrich sammelten und prüften, und bei ihrem Beweis ist es fortan geblieben. Krabbe (S. 213—218), der in der neuesten Zeit hauptsächlich die These vertrat, kennt nur ihre Argumente.

Die Auffassung ist indessen meines Erachtens nicht stichhaltig. Keines der Argumente, die man für sie vorzubringen pflegt, ist derart, dass wir den Interpolator auch nur mit einiger Sicherheit den Arianern zuweisen könnten. Prüfen wir sie im einzelnen.

Die angeblich arianischen Stellen sind:

1. Die Vergleichung der Diakonissin mit dem hl. Geist, bezw. die Worte II, 26: Ἡ δὲ διάκονος εἰς τύπον τοῦ ἁγίου πνεύματος τετιμήσθω ὑμῖν, μηδὲν ἄνευ τοῦ διακόνου πράττουσα ἢ φθεγγομένη, ὡς οὐδὲ ὁ παράκλητος ἀφ' ἑαυτοῦ τι λαλεῖ ἢ ποιεῖ, ἀλλὰ δοξάζων τὸν Χριστὸν περιμένει τὸ ἐκείνου θέλημα.

2. Die Bezeichnung des Vaters als ὁ ἐπὶ πάντων θεός III, 17; VI, 18. 26, und ὁ τῶν ὅλων θεός V, 7; VI, 7.

3. Die Bezeichnung des Sohnes als μονογενὴς θεός III, 17; V, 20, und als πρωτότοκος πάσης δημιουργίας VI, 11.

4. Die Rede von einem dem Sohn seitens des Vaters erteilten Befehl in V, 7: Ὥσπερ οὖν ἐπείσθημεν Μωσῇ εἰπόντι, ὅτι ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, καὶ γινώσκομεν, ὅτι οὐχ ὕλης ἦν ἐνδεής, ἀλλὰ βουλήσει μόνῃ, ἃ προσετάγη Χριστός, ταῦτα καὶ παρήγαγε.

5. Die Bemerkung von einem Dienen des Logos bei der Weltschöpfung in V, 20: Τοῦτον οὖν καὶ ἡμεῖς κηρύσσομεν ὑμῖν

Digitized by Google

καὶ εὐαγγελιζόμεθα θεὸν λόγον, ὑπηρετούμενον τῷ θεῷ αὐτοῦ καὶ πατρὶ εἰς τὴν τῶν ὅλων δημιουργίαν.

6. Die Worte VI, 11: Ἡμεῖς δὲ . . ἕνα μόνον θεὸν καταγγέλλομεν . . ., ἕνα θεὸν ἑνὸς υἱοῦ πατέρα, οὐ πλειόνων, ἑνὸς παρακλήτου διὰ Χριστοῦ, τῶν ἄλλων ταγμάτων ποιητήν.

Dazu ist Folgendes zu bemerken:

1. Die Vergleichung der Diakonissin mit dem hl. Geist ist so sonderbar, dass mit ihr in unserer Frage schlechterdings nichts anzufangen ist, und welche geringe Bedeutung ihr zukommt, zeigt noch der weitere Umstand, dass sie bereits in der Grundschrift steht. Die weitere Ausführung des Gleichnisses gehört allerdings dem Interpolator an. Aber sie ruht im wesentlichen auf Joh. 16, 13. 14, und es kann aus ihr um so weniger etwas für den Arianismus gefolgert werden, als sie durch die Stellung der Diakonissin zum Diakon noch besonders veranlasst war.

2. Die Bezeichnung des Vaters als ὁ ἐπὶ πάντων θεὸς im Unterschied vom Sohn scheint Usher verdächtig, weil Simon Magus und Cerinth sich ihrer bedienten, während in der hl. Schrift nicht bloss der Vater (Eph. 4, 6), sondern auch der Sohn (Röm. 9, 5) so genannt werde. Allein der Sprachgebrauch jener Häretiker hat hier schwerlich viel zu bedeuten. Wenn das Argument nur einige Kraft haben sollte, so war darzuthun, dass die Ausdrucksweise in den arianischen oder antinicänischen Kreisen des 4. Jahrhunderts beliebt war. In der That war dies der Fall, wie ein Blick in die Schrift De eccles. theologia von Eusebius zeigt. Dessenungeachtet kann aber nicht auf Arianismus geschlossen werden; denn die Ausdrucksweise findet sich ebenso zahlreich bei den Nicänern. Ich habe den Punkt schon in der Th. Qu.Schr. 1880 S. 368 und im zweiten Band meiner Patres apostolici p. 96 hervorgehoben und ausser den AK namentlich auf Gregor von Nyssa verwiesen, Adv. Maced. c. 13. 24; Quod non tres sint dii Migne, PG 45, 129. Ich führe jetzt weitere Belegstellen an. Athanasius schreibt Ep. I ad Serap. c. 28: Εἷς θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ κηρύττεται ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν, ἐπὶ πάντων μὲν ὡς πατήρ, ὡς ἀρχὴ καὶ πηγή, διὰ πάντων δὲ διὰ τοῦ λόγου κτλ. Den Sprachgebrauch bezeugt ferner Basilius d. Gr. Adv. Eunom. I, 12. 15; Epiphanius H. 69, 43. Die Redeweise hat, wie die angeführte Stelle des Atha-

Digitized by Google

nasius zeigt, ihren Grund oder ihre Stütze in Eph. 4, 6. Der grosse Bischof von Alexandrien, der Hauptgegner der Arianer, lässt sich aber nicht bloss mit jenen Worten über sie vernehmen. In Orat. III c. Arian. c. 15 bezeichnet er es geradezu ausdrücklich als Eigentümlichkeit des Vaters τὸ ἐπὶ πάντων εἶναι, als Eigentümlichkeit des Sohnes τὸ διὰ πάντων διήκειν, als Eigentümlichkeit des hl. Geistes τὸ ἐν ἅπασι διὰ τοῦ λόγου ἐν αὐτῷ ἐνεργεῖν. Die Stelle muss jeden Zweifel beseitigen. Die fraglichen Worte waren offenbar nichts anderes als eine Formel zur Bezeichnung des Vaters. Die Formel war auch katholischerseits im Gebrauch; sie war durch den Hauptvorkämpfer der Katholiken im arianischen Streit als solche ausdrücklich anerkannt. Wie soll ihr Vorkommen daher für den Arianismus beweisen? Und dass auch unsere Schrift den Worten keine andere Bedeutung beilegt, zeigt sie aufs klarste VI, 26. Anders wäre es freilich, wenn sie die Ansicht abwiese, Jesus sei ein Gott über alles, wie Krabbe (S. 210) die Stelle auffasst. Allein das ist eben nicht so. Sie lässt die bekämpften Häretiker vielmehr sagen, αὐτὸν εἶναι τὸν Ἰησοῦν τὸν ἐπὶ πάντων θεόν, αὐτὸν ἑαυτοῦ πατέρα δοξάζοντες κτλ., sie wendet sich m. a. W. gegen den Sabellianismus.

Gleich dem Ausdruck ὁ ἐπὶ πάντων θεὸς ist auch die verwandte Bezeichnung des Vaters als ὁ τῶν ὅλων θεὸς den nicänischen Vätern sehr geläufig. Sie findet sich bei Cyrill v. J. Cat. XIV, 30; Athanasius Orat. II c. Ar. c. 75; Basilius d. Gr. Adv. Eunom. I, 5. 7. 11. 12. 14. 15. 16; II, 1 u. s. w.; bei Gregor von Nyssa Adv. Maced. c. 20; Adv. Arium et Sab. c. 4; Quod non tres sint dii Migne, PG 45, 128; in der Cyrill v. A. zugeschriebenen, allem nach aber Theodoret angehörigen Schrift De incarnatione Domini c. 10. 11. 14. Schon diese Stellen dürften deutlich genug sprechen. Zu allem Ueberfluss erklärt der Interpolator selbst, wie er den Ausdruck verstanden wissen wollte, indem er V, 7 Christus die Völker taufen lässt εἰς τὸν αὐτοῦ θάνατον ἐπὶ αὐθεντίᾳ τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων, ὃς ἐστιν αὐτοῦ πατήρ.

3. Von der Bezeichnung des Sohnes als μονογενὴς θεὸς bemerkt Clericus zu VII, 43: Hoc alienum est a stylo apostolico, sed proprium Arianorum. Eunomius gebraucht den Ausdruck in seinem Symbolum wirklich dreimal, in seinem Apologeticus c. 15 und 21, ohne θεὸς oder das blosse μονογενὴς ebend.

Digitized by Google

c. 20. 21. 24. 25. Ferner bedient sich seiner Eusebius in der Schrift De laudibus Constant. c. 12, in der noch wiederholt die ähnliche Bezeichnung μονογενὴς λόγος (c. 2. 6. 11. 12) und μονογενὴς σωτὴρ (c. 10. 12) vorkommt. Allein wir treffen die Ausdrucksweise andererseits auch bei Alexander von Alexandrien (Theodor. H. E. I, 3); bei Basilius d. Gr. Adv. Eunom. II, 1; De spir. sancto c. 6. 8. 9. 45; bei Epiphanius Ancor. c. 3 (dreimal); H. 30 c. 20; 57 c. 5; 64 c. 8; 65 c. 5; 69 c. 32. 73; 70 c. 6—8; bei Gregor von Nazianz (Sozom. H. E. VI, 27); bei Gregor von Nyssa Orat. cat. magn. praef.; Quod non sint tres dii Migne PG 45, 129 sq.; In Christi resurr. Orat. I et V Migne 46, 601. 683; Ep. III et XXIX; bei Theodoret von Cyrus H. E. I, 25. Wie das blosse μονογενὴς zur Bezeichnung des Sohnes bei den Vätern üblich war, zeigen besonders deutlich zwei Beispiele. Chrysostomus gebraucht das Wort in der siebenten Homilie gegen die Anomöer in einem Kapitel (2) nicht weniger als viermal, in der elften in einem Kapitel (2) sogar fünfmal (Ed. Bened. I, 502. 543). In der Schrift Cyrills v. A. Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ μονογενοῦς steht der Ausdruck bereits im Titel; in den ersten drei Vierteln der Schrift kommt er fast auf jeder Seite vor. Vgl. Migne, PG 75, 1190—1254. Es kann also auch hieraus schlechterdings nichts für den Arianismus gefolgert werden.

Dass die Bezeichnung des Sohnes als Erstgeborener der ganzen Schöpfung Arianismus oder Semiarianismus verrate, bemerkt wiederum Clericus zu der Stelle. Wie schwach aber das Anzeichen ist, bekundet er, obgleich er es hinreichend klar nennt, sofort selbst durch den Beisatz: die Heterodoxie sei vorsichtig vorgetragen. Unter solchen Umständen wäre eine nähere Begründung angezeigt gewesen. Diese wird aber nicht bloss vermisst, sondern sie war in Wahrheit auch nicht zu geben. Die Worte sind eine Schriftstelle, Kol. 1, 15, nur dass an die Stelle des biblischen κτίσεως das verwandte δημιουργίας gesetzt ist, und wenn sie auch von den Arianern viel im Munde geführt wurden, so treffen wir sie doch auch so häufig auf katholischer Seite, dass aus ihrem, zudem einmaligen Vorkommen schlechterdings kein Schluss auf Arianismus zu ziehen ist. Man vergleiche Athanasius Expos. fidei c. 3; Orat. c. Arian. I, 39; II, 62; III, 1; Basilius d. Gr. Adv. Eunom. II, 23; Gregor von Nazianz Or. 39 c. 15 (ed. Bened. I, 687); Cyrill v. A. De incarnatione Uni-

Digitized by Google

geniti (Migne PG 75, 1244); Cassian Contra Nest. VI, 3. 6. 7. 9. Athanasius verwendet an der zweiten Stelle die Worte geradezu zu einem Beweis gegen die Arianer. Cassian teilt an der ersten Stelle das antiochenische Symbolum mit, und das angeblich arianische Wort hat selbst hier eine Stelle.

4—5. Diese beiden Stellen erregten schon das Grauen einiger Leser der Haupthandschrift, auf welcher die erste Ausgabe der AK ruht. Wie Turrianus Bl. 168^{b} mitteilt, ist zu der ersten Stelle mit gleichalter Schrift bemerkt: Βλάσφημον, γυμνὸς γὰρ σαρκὸς οὐ προσετάγη ὁ υἱός, und zu der zweiten mit alter Schrift: Οὐ δέχομαι ὑπηρετῆσαι τῷ θεῷ καὶ πατρὶ τὸν υἱόν, ἀλλὰ σὺν αὐτῷ πάντα ποιῆσαι. Und die Zensur machte auf Usher einen starken Eindruck. Er beruhigt sich wenigstens einfach bei ihr, ohne nach ihrer Begründung zu fragen. Bei näherer Prüfung kommt aber den Scholien keine grössere Bedeutung zu. Sie verraten wohl orthodoxen Eifer, nicht aber theologische Gelehrsamkeit. Die Stellen führen uns in keinem Fall ins arianische Lager. Der Sohn gilt ja auch den orthodoxen Vätern, wie bereits Bovius (Bl. 146) hervorhob, als das Organ der Schöpferthätigkeit des Vaters. Wenn aber Gott die Welt durch den Sohn schuf, musste er, wenigstens nach menschlicher Vorstellungsweise, diesem eine Weisung dazu geben, und wenn der Sohn die Weisung befolgte, so erscheint er in gewissem Sinn als dem Vater dienend. Die Stellen sprechen also nichts aus, was mit der altchristlichen Theologie in Widerspruch steht. Man mag daher die in ihnen vorkommenden Hauptausdrücke wegen ihrer Schärfe etwa voces haeresim sapientes oder piis auribus offensivae u. dgl. nennen. Als eigentlich häretisch oder arianisch wird sie kein unbefangener Kritiker bezeichnen. Mit Rücksicht auf den Umstand, dass der Logos es war, durch den Gott der Welt sich offenbarte, redet ähnlich auch Justin wiederholt von einem Dienen des Logos. Vgl. Dialog. c. 58, 60, 127.

6. Zu dieser Stelle macht der Scholiast mit der alten Schrift in dem ältesten Kodex des Turrianus (Bl. 178^{b}) die Bemerkung: Ἀποβλητέον καὶ φευκταῖον. Die Zensur gilt wahrscheinlich den Worten über den hl. Geist. Die Stelle lautet in diesem Teil in der That etwas unbestimmt. Während Gott dem Sohne gegenüber als Vater bezeichnet ist, fehlt hier ein entsprechendes Wort, und vielleicht meinte der Scholiast, dass das πατέρα auch auf

Digitized by Google

die Worte ἑνὸς παρακλήτου zu beziehen sei. Die Auffassung ist aber zweifellos unrichtig. Was zu supplieren ist, ist θεόν, bezw. ἕνα θεόν. Es ist also die Rede vom Einen Gott, dem Vater des Einen Sohnes und vom Einen Gott des Parakleten. Der Nachdruck liegt, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, auf dem Bekenntnis der Einheit Gottes im Gegensatz zum Polytheismus, und wenn das beachtet wird, sind gegen den Satz nicht allzu schwere Anklagen zu erheben. Man mag an ihm Bestimmtheit und Vollständigkeit, vielleicht auch theologische Korrektheit vermissen. Ihn aber als arianisch zu bezeichnen, dazu liegt kein Grund vor. Durch die Schlussworte wird der Arianismus im Gegenteil ausgeschlossen. Indem hier Gott gegenüber den übrigen Ordnungen und mit Beschränkung auf sie als Schöpfer bezeichnet wird, wird er gegenüber dem Sohn und dem Parakleten als Schöpfer negiert. Sohn und Geist werden mit anderen Worten aus dem Bereich der Schöpferthätigkeit des Vaters ausgeschieden und dem Kreis der Geschöpfe entrückt. Das ist gewiss nicht arianisch, nicht einmal semiarianisch; denn mit Bezug auf den hl. Geist konnte auch ein Semiarianer nicht so schreiben. Die Stelle beweist also in Wahrheit nicht für, sondern gegen das arianische Bekenntnis des Interpolators, und wir haben von diesem um so mehr abzusehen, als überhaupt keines der Argumente, welche man für dasselbe vorzubringen vermochte, bei einer genaueren Prüfung stand hält.

Aus dieser Stelle erhellt zugleich, dass der Interpolator auch kein Pneumatomache war. Krabbe (S. 215 f.) glaubte zwar die Häresie des Macedonianismus mit aller Sicherheit in III, 17 zu finden, wo der hl. Geist prädiziert ist als τὸ ὑπὸ Χριστοῦ πεμπόμενον καὶ ὑπ' ἐκείνου διδασκόμενον καὶ ἐκεῖνον κηρύττον, da von einer Belehrung des hl. Geistes durch Christus weder die hl. Schrift noch der katholische Lehrbegriff etwas wisse, und er findet sich in der Ansicht noch durch die Wahrnehmung bestärkt, in dem gleichen Kapitel werde das in der katholischen Kirche gewiss unerhörte Dogma angedeutet, dass die Taufe nicht zugleich im Namen des hl. Geistes geschehen soll, sondern dass der hl. Geist als Zeuge gleichsam nur hinzugenommen werde. Allein bezüglich des zweiten Punktes liesse sich mit gleichem Recht die Anklage erheben, die Taufe werde nach der Schrift auch nicht auf den Namen des Vaters ge-

Digitized by Google

spendet, sondern es erfolge bei ihr nur τοῦ πατρὸς ἡ μνήμη ὡς αἰτίου καὶ ἀποστολέως, und wer diese Konsequenz nicht ziehen will, der muss auch jene Deutung ablehnen. Die andere Stelle ist offenbar nur eine Umschreibung von Joh. 16, 13. 14; die biblischen Worte: οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἂν ἀκούσῃ λαλήσει, . . . ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται, sind in den Worten ὑπ' ἐκείνου διδασκόμενον zusammengefasst, und ich gestehe, dass ich nicht so scharfsichtig bin, um hier Häresie zu entdecken. Es ist aber auch beizufügen, dass Krabbe den Vorwurf auf Häresie in keiner Weise stichhaltig begründet hat, und es genügt, seiner Ausführung die Bemerkung von Clericus gegenüberzustellen: Quia scientiam ceteraque omnia habet spiritus s. a filio, tanquam a processionis principio, utcunque ratione originis dici potest ab eo edoctus, quemadmodum eadem de causa per B. Athanasium Oratione II contra Arianos p. 357 minor illo praedicatur.

Es ist noch ein Punkt zu erörtern, der von den früheren Kritikern nicht zur Sprache gebracht werden konnte, weil er eine Auslassung aus dem Text der Didaskalia betrifft und dieser bis in die neueste Zeit herein unbekannt war. In der Inskription bietet statt αἵματος τοῦ Χριστοῦ die Grundschrift, offenbar im Anschluss an Tit. 2, 13, αἵματος τοῦ μεγάλου θεοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Der Interpolator strich also das τοῦ μεγάλου θεοῦ, und dieses Verfahren legt zunächst den Gedanken an einen Arianer nahe. Bei genauerer Prüfung haben wir uns indessen zu hüten, eine derartige Folgerung zu ziehen. Die Korrektur steht nämlich nicht für sich allein da, sondern sie ist durch eine andere bedingt. Die vorausgehende Stelle ὡπλισμένοι διὰ Ἰησοῦ lautet in der Didaskalia ὡπλισμένοι δι' αὐτοῦ, sc. τοῦ θεοῦ. Der Interpolator setzte hier also Jesus an die Stelle Gottes. Durch die Aenderung wurde er aber bestimmt, um eine rasche Wiederholung zu vermeiden, das in der nächsten Linie folgende Ἰησοῦ zu streichen, und indem er dieses Wort strich, entfernte er zugleich die beiden vorausgehenden Worte. Die Beseitigung der Worte kann also aus einem blossen schriftstellerischen Interesse erfolgt sein. Jedenfalls wurde sie durch dieses veranlasst. Dabei mögen auch die Worte selbst dem Interpolator etwas missfallen haben. Aber auch so gefasst ergiebt die Stelle noch keinen Beweis für den Arianismus. Die Bezeichnung konnte

Digitized by Google

auch einem Nicäner als nicht ganz passend erscheinen, und dass sie einen Grund in der hl. Schrift hat, bildete für ihre Beseitigung um so weniger ein Hindernis, als dort dem τοῦ μεγάλου θεοῦ ein καὶ σωτῆρος ἡμῶν folgt.

Wenn der Interpolator kein Arianer war, an einer Stelle sich sogar deutlich als Gegner des arianischen Lehrbegriffs zu erkennen giebt, so darf er ein Nicäner genannt werden. Mit diesem Ergebnis ist seine kirchliche Stellung indessen noch nicht näher bestimmt. Da nicht bloss die Katholiken, sondern auch die Apollinaristen den nicänischen Glauben bekannten, so fragt es sich weiterhin, ob er diesen oder jenen beizuzählen ist. Die Frage wird auf Grund der ersten sechs Bücher der AK mit voller Sicherheit nicht zu lösen sein. Das, was das eigentliche Wesen des Apollinarismus ausmacht, die in der Rücksicht auf die Erklärung der Einheit und Sündelosigkeit Christi beruhende Verstümmelung der menschlichen Natur des Erlösers, ist in der Schrift, auch nur andeutungsweise, nicht anzutreffen. Doch spricht immerhin die grössere Wahrscheinlichkeit für den Apollinaristen. Es sind zwei Punkte, die diese Auffassung nahe legen.

Wie wir gesehen, lässt der Interpolator den Sohn an zwei Stellen dem Vater gegenüber in einer gewissen Unterordnung erscheinen. Von einer Unterordnung des Sohnes oder, was dasselbe ist, von einer Ueberordnung des Vaters reden nun zwar auch die orthodoxen Väter sehr häufig. Ich habe eine Reihe von Belegstellen in meiner Ausgabe der Patres apostolici II, 120 gesammelt. Als weitere Zeugen mögen hier beigefügt werden Alexander von Alexandrien mit seinem Brief an Alexander von Konstantinopel (Theodor. H. E. I, 3 p. 743, 745 ed. Schulze) und Rufinus De symbolo apost. c. 6. Aber der Gesichtspunkt, der von all diesen Vätern zur Erklärung der Superiorität des Vaters hervorgehoben wird, dass er die Quelle des Sohnes ist, fehlt hier. Der Interpolator ordnet den Sohn dem Vater unter als Organ des Vaters bei der Weltschöpfung, und wenn die Auffassung mit dem nicänischen Glauben auch nicht eigentlich unvereinbar ist, so wird sie immerhin mit einem Nachdruck geltend gemacht, welcher den katholischen Schriftstellern fremd ist.

Der zweite Punkt hängt mit dem ersten zusammen. Wenn der Interpolator in der letzten der oben angeführten Stellen Gott als τῶν ἄλλων ταγμάτων ποιητὴν bezeichnet, so nimmt er wie

Digitized by Google

auf der Seite der Kreatur so auch auf der göttlichen Seite oder innerhalb der Gottheit τάγματα an. Das war aber apollinaristische Theologie. Wie Gregor von Nazianz Ad Cledon. ep. I, 16 und Theodoret Haer. IV, 8 berichten, nahm Apollinaris, während er mit den Katholiken einerseits Eine Wesenheit in der Gottheit und drei Hypostasen bekannte, andererseits Gradunterschiede in der Trinität an, βαθμοὺς ἀξιωμάτων, wie der zweite Zeuge sich ausdrückt. Die Zeugnisse werfen ein neues Licht auf den Interpolator, und sie veranlassen uns, ihn im Kreis der Apollinaristen zu suchen. Oder sollten die Worte vielleicht nicht ernstlich zu betonen sein, weil sie allenfalls flüchtig hingeschrieben wurden? Es mag das sein. Aber eine solche Erklärung ist doch erst vorzubringen, wenn sie sich begründen lässt, wenn sie etwa durch weitere Stellen der Schrift nahegelegt wird. Im andern Fall hat die durch das Wort bedingte Erklärung allein ein Recht, und hier hat dieselbe um so eher einzutreten, als es sich nicht um eine kleine Interpolation, sondern um einen Satz innerhalb einer grösseren Darlegung handelt und demgemäss die Annahme ausgeschlossen ist, der Autor habe in der Stelle als einem blossen und kurzen Einschiebsel seinen Gedanken nicht zu einem ganz entsprechenden Ausdruck gebracht.

Wenn der Interpolator τάγματα in der Gottheit annahm, so darf noch an einige weitere Punkte erinnert werden. Wie wir bereits gesehen, kann aus den Formeln ὁ ἐπὶ πάντων θεὸς und ὁ τῶν ὅλων θεὸς an sich nichts gefolgert werden. Wenn dieselben indessen mit einer gewissen Vorliebe gebraucht werden, so dürfte das doch nicht ganz ohne Bedeutung sein. Wir finden in dem verhältnismässig kleinen Teil, den die Arbeit des Interpolators in der Schrift einnimmt, die eine viermal, die andere zweimal angewendet. Sollte das nicht auf die Schule hinweisen, in der der Vater als der Grösste in der Trinität gepriesen wurde?

In der Schrift tritt uns also ein gewisser Subordinatianismus entgegen. Derselbe hat Berührungspunkte in der katholischen Litteratur; noch mehr erweckt er den Eindruck des Arianismus oder Semiarianismus, und so kam es, dass man in der Schrift, bezw. in den interpolierten Stücken bald den katholischen, bald den arianischen Lehrbegriff finden wollte, während bei schärferer Betrachtung sich gegen die eine und noch

Digitized by Google

mehr gegen die andere Auffassung ernstliche Schwierigkeiten erheben. Findet die eigentümliche Erscheinung nicht ihre einfachste Erklärung durch die Annahme, der Interpolator bringe in der Schrift die apollinaristische Theorie von den Gradunterschieden in der Trinität zum Ausdruck? —

Werfen wir zum Schluss einen Blick auf die Quellen der Arbeit, so nimmt, wie bei der Grundschrift, die hl. Schrift weitaus die erste Stelle ein. Der Interpolator zeigt sich mit derselben in hohem Grade vertraut und macht von ihr einen ausgedehnten Gebrauch. Aus dem Pentateuch allein werden gegen 70 Stellen neu herangezogen.

Auf eine weitere Litteratur führt uns hauptsächlich der Abschnitt über die Häresien (VI, 6—9). Derselbe ist in der neuen Schrift erheblich erweitert. In der Didaskalia werden bezüglich der Juden wohl die gegen die religiöse Ordnung eingetretenen Auflehnungen erwähnt, von denen das A. T. Kunde giebt, auch noch das Vorhandensein von Häresien und Schismen kurz angedeutet, aber nichts weiter. Die AK dagegen führen VI, 6 als jüdische Häresien auf die Sadducäer, Pharisäer, Basmothäer, bezw. Masbothäer, wie der Name sonst lautet, Hemerobaptisten, die »unter uns jetzt erschienenen« Ebionäer und die »von jenen allen sich trennenden und die väterlichen Sitten beobachtenden« Essäer. Zugleich geben sie kurz die Haupteigentümlichkeit der Häretiker an, indem sie z. B. von den Sadducäern hervorheben, dass sie nicht an die Auferstehung der Toten glauben. Die Liste berührt sich am engsten mit derjenigen, welche Hegesippus in einem durch Eusebius (IV, 22) erhaltenen Fragmente giebt. Es fehlen hier nur die Ebioniten, die auch gar nicht in die Reihe gehören; andererseits werden die Samariter und Galiläer als weitere jüdische Sekten aufgeführt. Es lässt sich daher vermuten, dass der Interpolator, gleich dem Verfasser der Grundschrift, mit Hegesippus bekannt war. Die Annahme findet eine besondere Stütze in den Masbothäern, die in den bekannten älteren häreseologischen Werken, bei Epiphanius, Pseudotertullian und Philastrius, fehlen und erst wieder bei Theodoret (Haer. fab. I, 1) zum Vorschein kommen. Freilich kann der Autor allenfalls auch aus einem verlorenen älteren häreseologischen Werke geschöpft haben, wie es Lipsius [1]) wahr-

1) Apokryphe Apostelgeschichten II, 1, 60.

Digitized by Google

scheinlich findet, und für diese Annahme liesse sich etwa noch besonders geltend machen, dass Hegesippus nichts als die blossen Namen und nicht auch die Charakterisierung bietet, welche die AK enthalten. Diese Zeichnung ruht indessen schwerlich auf einer schriftlichen Quelle. Sie erscheint mehr als eine Zuthat, welche der Interpolator frei aus dem Schatz seiner allgemeinen Kenntnisse machte. Der Satz über die Ebioniten ist ihm fast mit Sicherheit zuzuschreiben. Unter diesen Umständen ist die andere Erklärung die wahrscheinlichere, und sie verdient um so eher den Vorzug, als ihr noch weiteres zur Empfehlung dient. Die christlichen Häretiker, welche die AK (VI, 8) dem Kleobius und Simon der Didaskalia hinzufügen, nämlich Dositheus, Cerinth, Markus, Menander, Basilides und Saturnilus, stehen, Cerinth allein ausgenommen, alle bei Hegesipp. Nur werden hier die Sekten genannt, nicht ihre Stifter. Auch bieten die meisten Ausgaben Μαρκιωνισταί, so dass in den AK statt Markus Μαρκίων zu erwarten wäre. Ebenso zählt Hegesipp noch ein paar weitere Sekten auf, nämlich die Karpokratianer und Valentinianer. Die erste Differenz hat indessen lediglich nichts zu bedeuten. Nicht viel anders verhält es sich mit der dritten. Der Interpolator musste seiner Vorlage keineswegs ganz folgen. Die Fiktion von dem apostolischen Ursprung der Schrift musste auch ihn zu einiger Zurückhaltung veranlassen, wie den Autor der Didaskalia, obgleich er in dieser Beziehung weniger ängstlich war, als sein Vorgänger. Was endlich den zweiten Punkt anlangt, so bieten die Handschriften mit verschwindenden Ausnahmen Μαρκιανισταί. Die Lesart wurde von Lämmer daher mit vollem Recht aufgenommen. Unsere Erklärung dient ihr zur weiteren Bestätigung. Diese gründet sich aber nicht bloss auf den angeführten Punkt, die Uebereinstimmung der Stellen im allgemeinen, sondern sie wird noch insbesondere durch den Schluss der Stellen nahe gelegt. Beide Schriften schliessen ihre Ketzerliste mit Basilides und Saturnil, bezw. mit den Basilidianern und Saturnilianern, und beide bringen dieselben in der angeführten Reihenfolge, während in den alten häreseologischen Werken, die Philosophumenen allein ausgenommen, Saturnil seine Stelle vor Basilides hat. Hegesipp darf also hier wohl als Quelle gelten. Nur entnahm der Interpolator die bezüglichen Notizen wohl nicht den Kirchlichen Denkwürdigkeiten

Digitized by Google

selbst, sondern der Kirchengeschichte des Eusebius (IV, 22), in welche dieselben Aufnahme fanden.

Auf dieselbe Quelle führt uns eine Zuthat zu II, 63. Der Interpolator lässt hier die Apostel sagen, dass sie, obwohl Verkündiger des Evangeliums, doch auch die gewöhnliche Arbeit nicht vernachlässigten, indem die einen von ihnen Fischer seien, andere Zeltweber, wieder andere Landwirte (γῆς ἐργάται). Der erste Teil der Bemerkung geht nach der Ueberschrift des Kapitels auf Petrus und die übrigen Apostel, der zweite auf Paulus und Aquila, der dritte auf die Leute des Judas Jakobi (οἱ περὶ Ἰούδαν Ἰακώβου). Dass aber letztere sich vom Landbau ernährten, erfahren wir durch den Bericht Hegesipps über das Verhör, dem sie der argwöhnische Kaiser Domitian unterwarf, da sie, als Abkömmlinge des königlichen Geschlechtes Davids angeklagt, zu ihm nach Rom geführt wurden. Die Nachricht stammt also aus Hegesipp, wie bereits die gewöhnliche Kapitelüberschrift andeutet und die der älteren Wiener Handschrift ausdrücklich hervorhebt, bezw. aus Eusebius, der den Bericht Hegesipps in seine Kirchengeschichte (III, 20) aufnahm. Auf letzteres Werk stützt sich näherhin die weitere Bemerkung der Wiener Handschrift, dass auch Tertullian die Sache erzähle. Denn diese an sich falsche Angabe erklärt sich eben daraus, dass Eusebius unmittelbar nach Hegesipp den Apologeten von Karthago als Zeugen für die domitianische Verfolgung anführt.

Endlich kommt hier noch die Erwähnung des Bischofs Jakobus als Martyrer in Betracht. Das Martyrium wird wie durch Josephus Flavius so durch Hegesipp berichtet, und beider Erzählungen gingen in die Kirchengeschichte des Eusebius (II, 23) über. Da das Martyrium ein bekanntes Ereignis war und ausser dem blossen Faktum nichts angegeben wird, so führt uns der Punkt an sich allerdings nicht sicher auf eine bestimmte Quelle zurück. Da aber die Schrift des Hegesipp oder des Eusebius dem Interpolator vorlag, so haben wir allen Grund, an jene zu denken.

Der Bericht über die christlichen Häretiker weist uns zugleich auf eine andere Quelle hin. Von Kleobius und Simon wird bemerkt: sie seien Schüler eines gewissen Dositheus, sie haben aber diesen verworfen und seiner Führerschaft entsetzt (VI, 8). Die Erzählung findet sich in den Klementinen

Digitized by Google

(Hom. I, 24; Recogn. II, 11). Nur fehlt hier Kleobius. Die Differenz ist aber ohne Belang. Der Häretiker stand bereits in der Grundschrift, und als Genosse Simons konnte er gleich diesem zu Dositheus in Beziehung gesetzt werden. Des weiteren lesen wir: »Simon nun ist mit mir, Petrus, zuerst in Cäsarea Stratonis, wo der fromme Kornelius als Heide durch mich an den Herrn Jesus gläubig geworden ist, zusammengetroffen und hat hier versucht, das Wort Gottes zu verkehren. Mit mir zugegen waren damals meine heiligen Kinder, Zachäus, der ehemalige Zöllner, und Barnabas und Niketas und Aquila, die Brüder des römischen Bischofs und Bürgers Klemens, der auch ein Schüler Pauli geworden ist, unseres Mitapostels und Mitarbeiters am Evangelium. Als ich nun zum drittenmal in ihrer Gegenwart mit ihm über die Lehre vom Propheten und die göttliche Monarchie disputierte, überwand ich ihn in der Kraft des Herrn, zwang ihn zu verstummen und trieb ihn zur Flucht nach Italien.« Der Bericht ruht unverkennbar auf den Klementinen. Aber welche der beiden Hauptformen liegt ihm näherhin zu Grunde, die Homilien oder die Rekognitionen? Lipsius [1]) erklärte sich für letztere, da die Disputation über den wahren Propheten und die göttliche Monarchie nicht nach Laodicea, sondern nach Cäsarea verlegt werde. Ueber den Ort der Disputation besteht indessen nach den AK keine Sicherheit. Der Bericht ist zu summarisch, als dass dieselbe ganz nach Cäsarea verlegt werden könnte. Die Benützung der Homilien ist daher nicht ausgeschlossen, und wie die bezügliche Frage auf Grund dieses Abschnittes eine offene bleibt, so tragen auch die anderen Parallelen nichts zu ihrer Lösung bei. Die Interpolation II, 6: μὴ ταῖς τοῦ βίου πραγματείαις συμπεπλεγμένος, μὴ ἐγγυώμενός τινα ἢ συνηγορῶν δίκαις χρηματικαῖς, hat allem nach ihre Quelle in Clem. ep. ad Jac. c. 5. Demselben Schriftstück c. 14 entstammen die Worte II, 57: ὡς κυβερνήτης νηὸς μεγάλης u. e. a. Der Brief gehört aber ohne Zweifel zu beiden Rezensionen. Jedenfalls ist das Gegenteil nicht zu erhärten.

Aehnlich entzieht sich die Frage einer sicheren Lösung, aus welcher Quelle der Interpolator in der Darstellung des Flugversuches des Magiers schöpfte (VI, 9), indem sein Bericht mit

1) Apokryphe Apostelgeschichten II, 1, 60.

Digitized by Google

keiner der bekannten Erzählungen sich enger berührt. Lipsius [1]) meint, er habe eine schriftliche Darstellung der römischen Kämpfe des Apostels mit dem Magier, näherhin die gnostischen Petrusakten vor sich gehabt. Da aber der Bericht als eine blosse Ergänzung oder Erweiterung der Erzählung der Didaskalia sich darstellt, deren Anfang und Ende beibehalten sind, so ist die Annahme ebenso begründet, der Interpolator habe den Bericht der Vorlage auf Grund der allgemeinen Kenntnis, welche er sonst von der Sage hatte, einfach weiter ausgeschmückt. Die Ueberschrift des Kapitels verweist auf Klemens, Hegesippus, Justin und Irenäus als Gewährsmänner für diesen Abschnitt.

Bei einer andern Parallele ist von den Klementinen wahrscheinlich ganz abzusehen. Lagarde [2]) glaubte in dieser Schrift, näherhin in dem den Homilien vorausgehenden Brief des Klemens an Jakobus c. 8, ein ausdrückliches Citat aus den AK VI, 28 zu finden. Dort lässt Pseudoklemens den sterbenden Petrus sprechen: Πορνείας δὲ εἴδη πολλά, ὡς καὶ αὐτὸς Κλήμης ὑμῖν διηγήσεται. Hier werden in der That verschiedene Arten von Unzucht aufgeführt. Die Stellen treffen also wirklich zusammen, und bei den Worten der Klementinen ist bereits durch eine Randbemerkung des Codex Ottobonianus auf die AK verwiesen [3]). Ein Citat ist aber gleichwohl nicht anzunehmen, am allerwenigsten ein Citat aus den AK. Der Verfasser der Klementinen will vor allem ein solches selbst nicht geben. Er sagt nicht: Klemens habe darüber geschrieben, sondern vielmehr: auch Klemens werde das auseinandersetzen, und er meinte eine mündliche Auseinandersetzung oder eine Auseinandersetzung in der Aufzeichnung der Predigten des Petrus. Sodann gehört die fragliche Stelle in den AK ganz dem Interpolator und somit einer beträchtlich jüngeren Zeit an als der Klemensbrief. Eine Benützung der AK durch den Verfasser der letzteren ist daher unbedingt ausgeschlossen. Eher ist das umgekehrte Verhältnis denkbar. Der Interpolator der Didaskalia liess sich durch den angeführten Satz der Klementinen allenfalls zur Einschaltung des Abschnittes VI, 28 bestimmen, und dieses liesse sich um so eher annehmen, als er, wie wir gesehen, die Klementinen

1) Apokr. Apostelgesch. II, 1, 61. Acta apostolorum apocrypha I p. X.
2) Clementina p. (8); 8, 29.
3) Clementis Rom. Homiliae ed. Dressel 1853 p. 16.

Digitized by Google

kannte. Indessen besteht auch darüber keine Sicherheit. Der Autor der AK spricht von der βδελυκτὴ μίξις im Gegensatz zu der νόμιμος μίξις, von welcher bereits in der Didaskalia die Rede war. Es liegt daher kein hinreichender Grund vor, die in Rede stehende Darlegung durch eine dritte Schrift bedingt sein zu lassen.

In einem weiteren Punkte wurden aber die Klementinen ohne Zweifel für die AK bedeutsam. In dem Bericht über den Magier Simon wird, wie die angeführte Stelle zeigt, neben anderen Personen der römische Klemens genannt und als Schüler der Apostel Petrus und Paulus und römischer Bischof mit Nachdruck hervorgehoben. Der Name begegnet uns später noch einmal. Der Bemerkung der Grundschrift, dass die Apostel diese katholische Didaskalia hinterlassen haben, fügte der Interpolator VI, 18 die Worte bei: διαπεμψάμενοι διὰ τοῦ συλλειτουργοῦ ἡμῶν Κλήμεντος τοῦ πιστοτάτου καὶ ὁμοψύχου τέκνου ἡμῶν ἐν κυρίῳ. Klemens wird hier zu der Schrift selbst in Beziehung gesetzt; er erscheint näherhin als ihr Versender. Die Stellung ist zwar nicht ganz dieselbe, wie er sie zu den Klementinen einnimmt, indem er diese dem Bischof Jakobus von Jerusalem nicht bloss zuschickt, sondern auch aufzeichnet. Aber sie ist immerhin so ähnlich, dass die Annahme gerechtfertigt ist, die Klementinen seien für die bezügliche Zuthat Vorbild und Anlass gewesen[1]).

1) Ich habe S. 95, Zacagni u. a. folgend, Euthalius als Zeitgenossen des Patriarchen Athanasius II von Alexandrien (490—497) bezeichnet. Der Athanasius, welchem die Schrift über die Apostelgeschichte gewidmet wurde, ist aber nach dem auch von Migne (PG 85, 619—626) aufgenommenen Nachweis Gallandis eher der Presbyter Athanasius, der Neffe Cyrills v. A. Jene Schrift wurde nach dem Prolog überdies sofort (αὐτίκα) nach der Arbeit über die paulinischen Briefe abgefasst, welche 458 entstand. Das Zeugnis des Euthalius fällt also etwa auf d. J. 460. Der Schluss, welcher aus dem Schweigen der AK über den grossen christologischen Lehrstreit für die Zeit der Schrift gezogen wurde, erhält damit eine Bestätigung.

Digitized by Google

IV.

Das siebente Buch
der
Apostolischen Konstitutionen.

Das siebente Buch der AK ist, wie die Auffindung der Didache zeigte, in der ersten Hälfte eine Ueberarbeitung dieser Schrift.

Auf die Grundschrift ist hier nicht näher einzugehen. Sie ist allgemein bekannt. Ich bemerke nur, dass ich sie auch jetzt noch, wie in meiner Ausgabe, dem Ende des ersten Jahrhunderts zuweise, dass aber andere anders urteilen.

Das Buch enthält, gemäss der Grundschrift, in erster Linie die Lehre von den zwei Wegen. Dieselbe wird mit einigen entsprechenden Schriftstellen eingeleitet. Die Darstellung des Weges des Lichtes (c. 1—17) wird mit zahlreichen Zuthaten gegeben, indem die einzelnen Gebote der Didache zum grossen Teil mit Schriftstellen belegt oder durch biblische Beispiele erläutert und bekräftigt werden, während die Beschreibung des Weges der Finsternis fast ohne Aenderung wiederholt wird (c. 18).

Daran schliesst sich, mit eigentümlicher Umbildung des entsprechenden Kapitels der Didache, die Mahnung, sich von der Frömmigkeit oder dem rechten Weg nicht abziehen zu lassen, und eine Bemerkung über die Speisen. Während in der Grundschrift gesagt ist, man solle, wenn möglich, das ganze Joch des Herrn tragen, oder wenn man dies nicht könne, so viel thun, als man vermöge; man solle in Betreff der Speise tragen, was man könne, und vor dem Götzenopferfleisch sich sorgfältig hüten, bleibt in der neuen Schrift das Joch des Herrn

Digitized by Google

unerwähnt; bezüglich der Speisen werden die Schriftstellen angeführt: Esset die Güter der Erde (Jes. 1, 19); esset alles Fleisch wie grünende Kräuter (Gen. 9, 3); das Blut aber giesset aus (Deut. 15, 23), und zur Begründung wird beigefügt, dass nach dem Worte des Herrn den Menschen nicht verunreinige, was in ihn eingehe, sondern das, was von ihm ausgehe. Der Interpolator tritt also gegenüber dem gesetzlichen Standpunkt seiner Vorlage für die Freiheit in Bezug auf die Speisen ein; er beschränkt aber die Freiheit durch zwei besondere Verbote, durch das bereits angeführte und erst von ihm zum Ausdruck gebrachte, sich des Genusses von Blut zu enthalten, und durch das Verbot des Genusses von Götzenopferfleisch, das er bereits in der Didache vorfand (c. 21).

Es folgt der Abschnitt über die Taufe, das Fasten und das Beten. Im Kapitel über die Taufe (c. 22) ist die Ausführung der Didache über das Wasser gestrichen. Bei der grossen Veränderung in der allgemeinen Lage der Kirche, welche inzwischen eingetreten war, war sie bereits veraltet. Man taufte in der Regel nicht mehr in fliessendem Wasser, weil nicht mehr im Freien, und ein Mangel zu dem behufs der Untertauchung erforderlichen Wasser trat bei der Freiheit, deren sich die Christen erfreuten, nicht mehr so leicht ein. Auf der anderen Seite ist jetzt von der Salbung mit heiligem Oel vor und von Besiegelung mit Chrisam nach der Taufe die Rede, jedoch mit dem Beisatz, dass im Notfall auch die blosse Taufe genüge. Das der heiligen Handlung vorausgehende Fasten wird nur mehr vom Täufling, nicht auch vom Taufenden verlangt. Dem Gebot des Wochenfastens, am Mittwoch und Freitag, wird ferner das Gebot beigefügt, den Sabbath und Sonntag festlich zu begehen, den einzigen Samstag ausgenommen, an dem der Herr unter der Erde ruhte (c. 23). Die Verordnung der Didache über das Gebet wird mit einigen Sätzen erweitert (c. 24).

Die eucharistischen Gebete, die nun in der Didache kommen, werden im wesentlichen ebenfalls belassen. Nur werden die beiden ersten mit einander verbunden, indem die Momente, welche in der Vorlage die Trennung bedingten, Kelch und Brot, gestrichen werden (c. 25. 26), und wird eine Danksagung über den Chrisam beigefügt (c. 27). Auch kam die freie Danksagung, welche in der Didache den Propheten eingeräumt war, in Weg-

Digitized by Google

fall. Die Veränderung, welche seit der Zeit der Grundschrift die kirchliche Verfassung erfahren hatte, gebot deren Auslassung. Der Stand der Propheten war eben für den Interpolator nicht mehr vorhanden.

Der gleiche Grund bedingte umfassende Streichungen in dem nächsten Abschnitt der Didache, der über die Aufnahme der Apostel oder Wanderprediger, der Propheten und der fremden Christen überhaupt handelt. Der Interpolator hat den ziemlich umfassenden Abschnitt in wenige Linien zusammengezogen. Der »Apostel« erscheint bei ihm als »Lehrer«. Des Propheten wird nur ganz flüchtig zuletzt gedacht (c. 28). Die Gaben aber, welche die Didache den Propheten zuweist, werden den Priestern und Armen zuerkannt (c. 29).

Der folgende Abschnitt bietet wenig Neues. Das Kapitel über die Sonntagsfeier wurde ohne beträchtliche Aenderung beibehalten (c. 30). In dem Satz über die Wahl der kirchlichen Vorstände wurden zwischen die Bischöfe und die Diakonen die Presbyter eingeschoben, der frühere Vergleich mit den Propheten und Lehrern aber gestrichen oder vielmehr mit den Vätern, Herren und Wohlthätern ersetzt. Aehnlich ist der Satz der Didache über die Behandlung des gegen den Nächsten sich verfehlenden Christen unterdrückt (c. 31). Dagegen wurde das Schlusskapitel im wesentlichen beibehalten, nur mit einigen Zusätzen versehen (c. 32).

Die zweite Hälfte enthält ein langes Lob- und Dankgebet (c. 33—38), eine Anweisung über den Katechumenenunterricht und die Taufe (c. 39—45), eine Liste der von den Aposteln eingesetzten Bischöfe (c. 46) und drei weitere Gebete, ein Morgen-, Abend- und Tischgebet. Der wichtigste Abschnitt ist der zweite. Es werden die Lehrpunkte bezeichnet, auf die sich die Unterweisung der Katechumenen erstreckte (c. 39), und es wird die Taufhandlung beschrieben. Der Akt beginnt mit der Abschwörung des Satans und der Ablegung eines Glaubensbekenntnisses (c. 41). Dann kommt die Salbung mit Oel (42). An diese schliesst sich die Taufe selbst an (43). Darauf folgt die Salbung mit Chrisam (44). Den Schluss macht das Gebet des Herrn, das der Getaufte stehend verrichten soll, sowie ein weiteres kurzes Gebet (45). Letzteres wird im Wortlaut mitgeteilt. Ebenso sind das Glaubensbekenntnis und die Gebete des Priesters zur

Digitized by Google

Heiligung des Oeles, des Wassers und des Chrisams im Wortlaut oder wenigstens nach ihrem allgemeinen Inhalt in die Darstellung aufgenommen.

Wie schon die allgemeine Inhaltsangabe erkennen lässt, enthält offenbar auch die zweite Hälfte des Buches ältere Bestandteile. Die Gebete sind sicher keine freie oder ganz freie Komposition des Autors; sie wurden von ihm vielmehr vorgefunden. Andererseits wurden sie aber schwerlich in der früheren Gestalt vollständig belassen, ausgenommen etwa das Tischgebet, das in der pseudoathanasianischen Schrift De virginitate c. 12 fast in dem gleichen Wortlaut vorliegt. Wie der Autor an den eucharistischen Gebeten der Didache änderte, so hat er ohne Zweifel auch hier seine Hand angesetzt, und was sich auf Grund jenes Verfahrens vermuten lässt, das wird bei sorgfältiger Betrachtung des Inhaltes so ziemlich gewiss. Das an drittletzter Stelle stehende Gebet oder das Morgengebet fällt im wesentlichen mit dem Gloria der römischen Messe zusammen; es enthält aber zugleich mehrere Abweichungen, und einige von diesen sind derart, dass sie, wie man im übrigen über die lateinische Fassung des Hymnus denken mag, schwerlich als ursprünglich gelten können, so namentlich die Bezeichnung des Vaters als θεὸς ἀγέννητος. Dieser Ausdruck lässt sich mit annähernder Sicherheit dem Bearbeiter zusprechen, und ähnlich steht es mit mehreren anderen, welche unten bei der Frage nach dem Verhältnis der Interpolatoren zu besprechen sein werden. An einigen Orten gewinnt man sogar den Eindruck, dass der Bearbeiter sich ziemlich umfangreiche Zuthaten erlaubte, indem einige Abschnitte, wie der Schluss des Kapitels 35, mehr als Arbeiten eines gelehrten Theologen denn als Ergüsse eines betenden Herzens sich darstellen. Die erwähnte pseudoathanasianische Schrift De virginitate dürfte an einer anderen Stelle (c. 20) die Annahme sogar bestätigen. In dem Anfang des Gloria in excelsis, den sie mitteilt, fehlen die Worte αἰνοῦμέν σε, δοξολογοῦμέν σε. Auf der anderen Seite aber liefert die Schrift zugleich den bestimmten Beweis, dass hier nicht alles neu ist, sondern auch Altes vorliegt.

Die Schrift giebt bei ihrem beschränkten Inhalt und bei der Beschaffenheit ihres Inhaltes, indem sie ausser der Didache viele Gebetsformularien bietet, keinen reichlichen Aufschluss über ihre Zeit. Doch fehlt es nicht an einigen und zum Teil

Digitized by Google

ziemlich bestimmten Anzeichen. Wir begegnen vor allem den Ausdrücken ὁ τῶν ὅλων θεὸς und ὁ μονογενὴς θεός, in denen wir schon bei Betrachtung der AK I—VI einen Hinweis auf das 4. Jahrhundert erblickten. Wichtiger ist die volle Gleichstellung des Sabbaths mit dem Sonntag, ein Punkt, der uns mit Sicherheit an das Ende des 4. oder an den Anfang des 5. Jahrhunderts herabführt. Auch der Abschnitt über den Katechumenat und die Taufe kommt in Betracht. Die Schrift kennt in dieser Beziehung nicht bloss im allgemeinen die gleiche Praxis wie die AK I—VI; was sie bietet, stellt sich gewissermassen als eine Ergänzung der dortigen Ausführung dar. Sie nimmt sogar deutlich auf diese Bezug. Die Worte, mit denen der Interpolator das Kapitel über die Taufe in der Didache einleitet: Περὶ δὲ βαπτίσματος, ὦ ἐπίσκοπε ἢ πρεσβύτερε, ἤδη μὲν καὶ πρότερον διεταξάμεθα (c. 22), lassen sich nur als eine Zurückverweisung auf die AK III, 17—18 verstehen, einen Abschnitt, der in der früheren Schrift bemerkenswerterweise ganz dem Interpolator angehört.

Die Schrift ist daher nicht früher entstanden als die in den AK ihr vorausgehende. Sofern sie diese selbst voraussetzt, hat sie sogar einen späteren Ursprung. Doch hat diese Differenz hier keine weitere Bedeutung. Wir dürfen beide Schriften der gleichen Zeit zuerkennen, dem Anfang des 5. Jahrhunderts. Dass die zweite Schrift nicht später entstanden ist, ist ihr selbst zwar nicht so zu entnehmen wie der ersten, da sie nach ihrem Inhalt nicht gleich dieser Anlass hatte, auf die christologische Frage einzugehen, wenn dieselbe bereits angefangen hatte, die Geister in höherem Grade zu beschäftigen. Indessen wird sich das Gleiche aus einem andern Punkt ergeben.

Die Schrift lag bereits Pseudoignatius vor. Denn wie mit den ersten sechs Büchern, so berührt sich dieselbe auch vielfach mit dem siebenten Buch der AK. Das Verwandschaftsverhältnis ist in beiden Stücken annähernd das gleiche. Die Parallelen werden unten in dem Abschnitt über Pseudoklemens und Pseudoignatius zusammengestellt werden. Sie sprechen in ihrer Menge für sich selbst. Zahn (S. 146 f.) hat zwar den Sachverhalt bestritten. Seine Einsprache ist indessen grundlos, wie später zu zeigen sein wird.

Ein zweiter und zugleich namentlich bekannter Zeuge der

Digitized by Google

Schrift ist der Abt Maximus Confessor († 662). In dem Kommentar zum achten Brief des Dionysius (§ 5) bemerkt er von dem Apostel Paulus, er habe Dionysius zum Bischof von Athen geweiht, καθὼς ἐν ταῖς ἱεραῖς τῶν ἀποστόλων γέγραπται Διαταγαῖς. In dem Prolog zu den Schriften des Dionysius giebt er sogar das betreffende Buch der AK an, indem er schreibt: Εἶτα καθίσταται κατὰ τὸ φερόμενον ἐν ἑβδόμῳ βιβλίῳ τῶν ἀποστολικῶν Διαταγμάτων ὁ Διονύσιος ἐπίσκοπος ὑπὸ Παύλου τοῦ χριστοφόρου τῶν ἐν Ἀθήνῃσι πιστευσάντων (Migne PG 4, 17. 553). Die Stelle steht wirklich VII, 46. Der Zeuge ist etwas, aber nicht viel jünger als der zweite bekannte Schriftsteller, bei dem sich eine Kenntnis der sechs ersten Bücher der AK nachweisen lässt.

Noch dürftiger als die Angaben der Schrift über ihre Zeit sind die Andeutungen über den Ort. Die Bischofsliste in c. 46 hat wohl die Reihenfolge: Jerusalem, Cäsarea in Palästina, Antiochien, Alexandrien, Rom u. s. w. Die Voranstellung Jerusalems war aber durch die Anlage der Schrift als einer apostolischen bedingt, und mit ihr ergab sich die weitere Ordnung so ziemlich von selbst. Doch darf aus der Voranstellung von Antiochien gegenüber Alexandrien der Schluss gezogen werden, dass die Schrift nicht in Aegypten entstand. Sonst hätte wohl unter den Kirchen ausserhalb Palästinas die alexandrinische den ersten Platz erhalten, und es hätte das um so leichter geschehen können, als Alexandrien von Jerusalem nicht viel weiter entfernt ist als Antiochien. Als die Heimat der Schrift darf daher mit Wahrscheinlichkeit Syrien oder Palästina betrachtet werden.

Dasselbe Kapitel 46, das uns einigen Aufschluss über den Ort des Autors giebt, lässt uns auch einen Blick in die Quellen werfen, deren sich derselbe ausser der hl. Schrift zur Ausführung seiner Arbeit bediente. Es werden in dem Abschnitt nicht nur die ältesten Kirchen aufgeführt, zwanzig an der Zahl, sondern auch ihre ersten Bischöfe genannt, teils einer, teils zwei oder drei. Die Angaben setzen sowohl nach ihrer Art als nach ihrem Umfang schriftliche Quellen voraus, und wenn wir nach diesen suchen, werden wir in erster Linie auf die Kirchengeschichte des Eusebius geführt. Wir finden hier, wie in den AK: 1. Ephesus: Timotheus, 2. Kreta: Titus, 3. Gallien (Galatien): Crescens, 4. Rom: Linus und Klemens, 5. Athen: Dionysius (all dies in III, 4), 6. Alexandrien: Annianus und Avilius

Digitized by Google

(III, 14), 7. Jerusalem: Jakobus, Simeon, Justus u. s. w. (IV, 5), somit ein Drittel der in Betracht kommenden Kirchen. Die Bischofsnamen stimmen zwar nicht ganz. Der dritte Bischof von Jerusalem heisst in den AK nicht Justus, sondern Judas Jakobi; Klemens erscheint hier als zweiter Bischof, während er von Eusebius als der dritte aufgeführt wird. Die Differenz nötigt uns aber schwerlich, von der fraglichen Quelle abzusehen. Klemens wird von Eusebius an der betreffenden Stelle (III, 4) wenigstens allein mit Linus erwähnt, und der Zusatz, er nehme den dritten Rang ein, konnte um so eher unbeachtet bleiben, als bezüglich der Reihenfolge der ersten römischen Bischöfe überhaupt eine Verwirrung herrschte. Die Aufführung eines Judas als dritten Bischofs von Jerusalem erklärt sich vielleicht aus des Eusebius Kirchengeschichte III, 22, wo im Anschluss an das Martyrium Simeons, des zweiten Bischofs, von einem Verwandten des Herrn mit jenem Namen die Rede ist. Wie es sich aber damit verhalten mag, die Uebereinstimmung bleibt zu gross und auffallend, als dass nicht der Schluss auf Abhängigkeit begründet wäre, und wir dürfen ihn um so eher ziehen, als Eusebius an dem ersten Orte ausdrücklich ebenso wie unser Autor die von den Aposteln zu Bischöfen eingesetzten Männer nennen will, soweit sie ihm bekannt waren.

Als eine zweite Quelle treten uns die Klementinen entgegen. Ihnen sind die ersten Bischöfe von Cäsarea in Palästina und Tripolis in Phönicien entnommen, Zachäus und Marathones, bezw. Maroones. Vgl. Hom. III, 63; XI, 34; Recogn. III, 65; VI, 15. Eben dahin weisen Aquila und Niketas als Bischöfe der Gemeinden in Asien. Diese Namen führen in den Klementinen, wie bekannt, die beiden Zwillingsbrüder des Klemens.

Letztere Angabe führt zugleich über die Klementinen hinaus. Denn wenn Aquila und Niketas in dem Roman auch eine nicht unbedeutende Rolle spielen, so werden sie doch nicht als Bischöfe erwähnt, und zwar in keiner der bekannten Formen, auch nicht in der Epitome, die allein über Palästina und Syrien hinausgeht. Die fragliche Weihe hatte allem nach in ihm überhaupt niemals eine Stelle. Auf der andern Seite wird aber, da die Männer, um die es sich handelt, nur auf dem Roman ruhen, auch nicht etwa eine andere Schrift von ihr berichtet haben. Es ist vielmehr zu vermuten, dass unser Autor sie erdichtete,

Digitized by Google

und wie hier, so steht es in andern Fällen. Auch die übrigen apostolischen Bischofsweihen, für die sich eine Quelle nicht mehr nachweisen lässt, sind ohne Zweifel wenigstens zum Teil auf seine Rechnung zu schreiben. Bei den Eingriffen, die er sich in die Didache erlaubte, ist ihm auch ein solches Verfahren zuzutrauen, und wenn wir erwägen, dass Eusebius (H. E. III, 4) versichert, es sei nicht leicht, die von den Aposteln mit dem Hirtenamt betrauten Männer anzugeben, abgesehen von denjenigen, von denen wir durch Paulus erfahren, werden wir zu der Annahme geradezu gedrängt. Oder sollten dem Fälscher über die Anfänge der Kirche etwa reichlichere Nachrichten zu Gebote gestanden sein als dem gelehrten Vater der Kirchengeschichte? Doch ist nicht alles seine Erfindung. Wie er vielmehr die Namen Aquila und Niketas aus den Klementinen schöpfte, so entnahm er die übrigen Namen anderen Schriften, insbesondere der hl. Schrift, und setzte ihre Träger Kirchen vor, zu denen sie, thatsächlich oder vermutlich, in Beziehung standen. So erscheint Archippus als Bischof von Laodicea in Phrygien, wohl auf Grund von Kol. 4, 17; Philemon als Bischof von Kolossä und Onesimus als Bischof von Beröa in Macedonien, auf Grund von Kol. 4, 9 und des Briefes an Philemon; Crispus als Bischof der Kirche von Aegina, auf Grund von AG. 18, 8 und I Kor. 1, 14.

Indem wir zur Frage nach der theologischen Richtung des Interpolators übergehen, können wir von den Formeln absehen, die als angebliche Anzeichen des Arianismus schon früher einer Prüfung zu unterziehen waren. Dagegen kommt hier ein neuer ähnlicher Ausdruck in Betracht. Clericus erklärt die Bezeichnung des Vaters als ἀγέννητος c. 39 und ἀγέννητος θεὸς c. 42 eine loquendi formula Arianorum. Da er beifügt: quamvis ceteroqui sit vera, so kennen wir die arianische Beweiskraft bereits aus dem Früheren. Die Formel lässt sich aber nicht bloss als orthodox bezeichnen, sondern es lässt sich auch nachweisen, dass sie katholischerseits ebenso gebräuchlich war, wie bei den Arianern. Drei Zeugnisse dürften hier genügen. Athanasius beginnt seine Expositio fidei mit den Worten: Πιστεύομεν εἰς ἕνα ἀγέννητον θεόν. Cyrill von Jerusalem beginnt in seinen Katechesen (IV, 4) den von Gott, näherhin Gott dem Vater handelnden Abschnitt ähnlich mit den Worten: ὅτι ὁ θεὸς εἷς ἐστι

Digitized by Google

μόνος, ἀγέννητος, ἄναρχος, ἄτρεπτος, ἀναλλοίωτος. Gregor von Nazianz giebt Or. 25 c. 15 (ed. Bened. I, 466) als katholische Lehre, als ἡμετέρα εὐσέβεια an: ἕνα μὲν εἰδέναι θεὸν ἀγέννητον, τὸν πατέρα, ἕνα δὲ γεννητὸν κύριον, τὸν υἱὸν κτλ.

In der neuesten Zeit glaubte man auch in dem Taufsymbol c. 41 Arianismus zu entdecken. Ausgehend von der Zahn'schen Theorie über Pseudoignatius, verweist Harnack (S. 246) das Glaubensbekenntnis einfach in die Reihe der semiarianischen, antiochenischen Symbole v. J. 341 und nennt es antinicänisch und antimarcellinisch zugleich, ersteres, weil das οὐ κτισθέντα nach γεννηθέντα nicht ursprünglich, sondern ein späterer Zusatz und somit ein Beweis sei, dass man die Heterodoxie des Symbols empfunden habe, letzteres wegen der Betonung des Reiches Christi als eines ewigen in den Worten: οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος. Die Auffassung ist aber nach beiden Seiten hin völlig unhaltbar. Dass von einer gegensätzlichen Beziehung zu Marcell von Ancyra nicht die Rede sein kann, ist schon aus dem Bisherigen klar. Die Annahme beruht auf der Voraussetzung, der Interpolator habe in der Zeit der antiochenischen Symbole oder in der Zeit geschrieben, in welcher zur Zurückweisung der Lehre Marcells von dem Aufhören des Reiches Christi am jüngsten Gerichte die gedachte Formel Aufnahme in die Symbole fand, was nachweisbar zuerst durch die Synoden von Antiochien 341 (in der vierten Formel) und Philippopel 344 geschah, und diese Voraussetzung erweist sich bei der Zeit der Schrift als durchaus unhaltbar. Da die Schrift nicht vor dem Jahre 400 entstand, so folgt aus jenen Worten in keiner Weise eine direkte Bezugnahme auf Marcell von Ancyra; denn damals hatte der fragliche Zusatz im Symbolum bereits die weiteste Verbreitung erlangt, wie das Symbolum von Jerusalem in den Katechesen Cyrills, das von Epiphanius im Ancoratus c. 118 erwähnte Taufsymbol und das Symbolum der Synode von Konstantinopel 381 zeigen. Was aber den Semiarianismus in dem Symbolum anlangt, so ergiebt das angeführte Argument sicherlich keinen Beweis. Denn ob das οὐ κτισθέντα ursprünglich ist oder nicht, entscheidet die Frage nach Orthodoxie und Heterodoxie keineswegs. Wenn der Beisatz aus theologischen Gründen gemacht wurde, so beweist er nur, dass ihn irgend ein Schreiber von Handschriften im Interesse der Orthodoxie für notwendig

Digitized by Google

erachtete, und ein solches Urteil ist denn doch noch keineswegs massgebend. Zudem ist es nichts weniger als sicher, dass die Zuthat auf jenen Motiven ruht. Da das οὐ κτισθέντα, bezw. οὐ ποιηθέντα bereits im nicänischen Symbolum dem γεννηθέντα folgt, so konnte es ein Abschreiber einfügen, ohne weitere Absichten zu verfolgen. Man kann sich also nur daran halten, dass der Interpolator etwa selbst die Worte nicht setzte, und das Fehlen der Worte an sich für ein Anzeichen des Semiarianismus erklären. Wenn man indessen erwägt, dass die Schrift in eine Zeit fällt, wo der Arianismus in der römischen Welt bereits so ziemlich ein überwundener Standpunkt war, wird man die Folgerung nicht leicht ziehen. Auch die Synode von Chalcedon, die bald darauf abgehalten wurde, verzichtete auf die Worte in ihrem Symbolum, und die Thatsache bleibt bedeutsam, wenn das Schwergewicht des Symbolums von Chalcedon auch in dem christologischen, nicht in dem theologischen Teil beruht. Im übrigen steht die Unechtheit der Worte noch keineswegs fest. Jedenfalls ist nicht auf Grund der von Harnack betonten Zeugen von einem Zusatz zu reden; denn die beiden fraglichen Handschriften sind Fabrikate des 16. Jahrhunderts und bieten keinerlei Gewähr.

Enthält aber das Symbolum nicht vielleicht anderes, was auf antinicänischen Ursprung hinweist? Die Bezeichnung des Sohnes als πρὸ αἰώνων εὐδοκίᾳ τοῦ πατρὸς γεννηθείς lässt an Arianismus oder Semiarianismus denken, sofern die Eusebianer auf der Synode von Antiochien 344 c. 8 verurteilten τοὺς οὐ βουλήσει οὐδὲ θελήσει γεγεννῆσθαι τὸν υἱὸν εἰρηκότας, auf der Synode von Sirmium 351 c. 24 wohl den Satz anthematisierten: Εἴ τις βουλήσει τοῦ θεοῦ ὡς ἕν τῶν ποιημάτων γεγονέναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, aber damit das βουλήσει nicht aufgaben, sondern nur den Vorwurf abwehrten, der wegen jenes Ausspruches gegen sie erhoben worden war, dass sie den Sohn als Erzeugnis des Willens Gottes zu einem blossen Geschöpfe herabdrücken wollten. Aber es ist zu bedenken, dass εὐδοκία, wenn die Vergleichung sich auf den ersten Anblick auch nahe legt, in Wahrheit mit βούλησις und θέλησις doch keineswegs zusammenfällt und gerade das nicht enthält, was mit diesen Ausdrücken gesagt werden wollte. Das Wort ruht, wie bereits Bovius (Bl. 148) bemerkte, auf Matth. 3, 17; 17, 5 und konnte sehr wohl auch von einem

Digitized by Google

Nicäner gebraucht werden. Im übrigen kommt es in der fraglichen Verbindung, so viel ich sehe, in dem Symbolum der AK allein vor.

Da in der Schrift sich keinerlei sichere Spur von arianischer oder semiarianischer Denkweise findet, so dürfen wir auch ihren Bearbeiter als Nicäner bezeichnen. Zu einer näheren Bestimmung seiner theologischen Stellung fehlen uns aber die Mittel. Wir müssen es daher zunächst bei jenem allgemeinen Ergebnis bewenden lassen.

Eine weitere Frage, die sich aufdrängt, betrifft das Verhältnis des siebenten Buches der AK zu den sechs vorausgehenden Büchern. Ist der Bearbeiter jenes Buches identisch mit dem Interpolator der Didaskalia? Oder sind zwei verschiedene Personen anzunehmen? Die Frage ist allem nach in ersterem Sinne zu beantworten.

Dieser Annahme kommt vor allem das Ergebnis der bisherigen Untersuchung zu statten. Wenn beide Schriften in derselben Zeit entstanden, wenn hinsichtlich des Ortes und der theologischen Richtung wenigstens kein Widerspruch vorliegt, so spricht die Vermutung unter den obwaltenden Umständen dafür, dass sie denselben Autor haben.

Zweitens kommt in Betracht, dass, wie wir bereits gesehen, in der zweiten Schrift auf die erste Bezug genommen wird. Die Verweisung konnte an sich allerdings auch durch einen Dritten eingesetzt worden sein. Da sie aber eine grössere Sorgfalt voraussetzt, als sie einer der ersten Schrift fremd gegenüberstehenden Person zuzutrauen ist, so ist der andere Fall der wahrscheinlichere.

Drittens ist ein Abstrich bemerkenswert, welcher an der Didaskalia vorgenommen wurde. Die Schrift enthält gegen den Schluss die Bemerkung: man wolle die Rede beendigen, um nicht zu weitläufig zu werden. Die Worte haben in den AK keine Stelle, und mit ihrer Beseitigung hat es eine ähnliche Bewandtnis wie mit jener Verweisung.

In vierter Linie fällt ins Gewicht, dass eine Reihe von Eigentümlichkeiten beiden Schriften oder beiden Interpolatoren gemeinsam ist. Der Punkt wurde bereits von Harnack (S. 257 f.) betont. Die Uebereinstimmung geht aber noch viel weiter, als von demselben erkannt wurde.

Digitized by Google

1. In beiden Schriften sehen wir gewisse Ausdrücke mit Vorliebe gebraucht. Der hl. Geist wird von den Interpolatoren häufig Paraklet genannt, während der Ausdruck in beiden Grundschriften bemerkenswerterweise fehlt. Vgl. II, 26; III, 17; V, 7; VI, 11. 15. 26. 27 — VII, 22. 38. 41. Gleich der ersten Schrift hat auch die zweite die bereits besprochenen Formeln μονογενὴς θεός (VII, 38. 43) zweimal und ὁ τῶν ὅλων θεός (VII, 26. 38. 39. 43. 44). Dazu kommen noch einige andere Punkte. In VI, 15 haben wir in den in Rücksicht auf die Häretiker gebrauchten Worten: ἀσεβοῦσιν εἰς τὸν ἀποστείλαντα, εἰς τὸν παθόντα, εἰς τὸν μαρτυρήσαντα, eine eigentümliche trinitarische Formel. Dieselbe findet sich im wesentlichen in den Worten VII, 22: τοῦ ἀποστείλαντος πατρός, τοῦ ἐλθόντος Χριστοῦ, τοῦ μαρτυρήσαντος παρακλήτου. Der Vater heisst ferner VII, 39. 41. 42. 44. 47 θεὸς ἀγέννητος. Die Bezeichnung gebraucht auch der Interpolator VI, 10 mit Nachdruck. Dieser nennt den Sohn wiederholt θεὸς λόγος (II, 24; V, 16. 20; VI, 11), πρωτότοκος πάσης κτίσεως (II, 61; VI, 11) und einfach μονογενὴς (VI, 11) oder μονογενὴς Χριστὸς (II, 56; V, 7). Die Ausdrücke stehen wiederum in der anderen Schrift (VII, 26. 36 — VII, 36. 41 — VII, 42). Christus heisst sodann in beiden Stücken wiederholt μέγας ἀρχιερεύς (II, 25; V, 6 — VII, 38. 47); ebenso wird er in beiden als πολιτευσάμενος ἄνευ ἁμαρτίας (VI, 11), bezw. πολιτευσάμενος ὁσίως (VII, 36. 41) bezeichnet. Die ἄλλα τάγματα in der Interpolation VI, 11 haben endlich in den ἕτερα τῶν ταγμάτων πλήθη VII, 35 eine Parallele.

2. Unter den alttestamentlichen Schriften wurden für die Zwecke der Interpolation am reichlichsten die Sprichwörter herangezogen. Der zweite Interpolator bringt 15 Stellen aus der Schrift, der erste etwa 36, während die übrigen Citate, ungefähr 25, der Didaskalia angehören. Die Erscheinung erklärt sich zwar einerseits aus der Sache. Für die Interpolation von vorwiegend praktisch gehaltenen Schriften boten die Sprichwörter eben das ausgiebigste Material. Aber immerhin zeigen beide Interpolatoren wie eine besondere Vertrautheit mit der Schrift so auch eine gewisse Vorliebe für sie. Nach den Proverbien nehmen in den Citaten unter den Schriften des A. T. die Psalmen den breitesten Raum ein, und Harnack glaubte auch aus ihrer Benützung einen Schluss auf die Identität ziehen

Digitized by Google

zu können. Ich wage es nicht zu thun. In dem ersten Teil des siebenten Buches, der zunächst allein in Betracht kommt, sind die Psalmen nur an sieben Stellen verwertet, und das ist zu wenig, um in unserer Frage etwas zu bedeuten. Dagegen ist noch ein anderer Punkt zu bemerken.

Die Interpolatoren verraten nicht bloss beide die eben erwähnte Vorliebe in Verwertung der hl. Schrift; so haben beide auch zahlreiche Schriftstellen mit einander gemein. Es dürfte angezeigt sein, die Stellen und die Orte, wo sie stehen, anzuführen.

Gen. 2, 24 — III, 2 : VII, 2.
Exod. 20, 12 — II, 33 : VII, 14.
Exod. 20, 17 — I, 3; III, 8 : VII, 3.
Lev. 19, 17 — II, 53 : VII, 5.
Num. 23, 23 — II, 62 : VII, 6.
Deut. 1, 17 — II, 5. 9. 13. 41 : VII, 5. 10.
Deut. 6, 5 — VI, 20 : VII, 2.
Deut. 23, 7 — II, 53 : VII, 2.
I Kön. 15, 23 — II, 62 : VII, 6.
Ps. 7, 5 — II, 53 : VII, 2.
Prov. 3, 9 — II, 36 : VII, 1.
Prov. 13, 20 — VI, 18 : VII, 8.
Prov. 14, 29 — II, 40 : VII, 8.
Prov. 16, 6 — II, 35; III, 4 : VII, 12.
Prov. 19, 17 — III, 4 : VII, 12.
Prov. 21, 13 — III, 4 : VII, 12.
Eccl. 2, 25 — IV, 5 : VII, 20.
Jes. 52, 5 — III, 5 : VII, 24.
Bar. 3, 37 — V, 20 : VII, 26.
Zach. 9, 17 — IV, 5 : VII, 20.
Matth. 5, 45 — II, 14 : VII, 2.
Matth. 24, 12 — VI, 18 : VII, 32.
Matth. 28, 19 — V, 7 : VII, 40.
Matth. 28, 19. 20 — II, 26 : VII, 22.
Apgesch. 20, 28 — II, 61 : VII, 26.
Röm. 2, 6 — V, 19 : VII, 32.
Röm. 6, 3 — II, 7; III, 17; V, 7. 16; VI, 15. 23 : VII, 22[bd]. 25.
Röm. 13, 1—7 — IV, 13 : VII, 16.
Eph. 5, 27 — II, 61 : VII, 40.

Digitized by Google

Kol. 1, 15 — II, 61; VI, 11 : VII, 36. 41.
I Tim. 1, 1 — VI, 18 : VII, 34.
II Tim. 2, 15 — II, 43 : VII, 31.

Es sind im ganzen 32 Stellen, und vier ausgenommen, fallen alle in den Teil des Buches, der als Ueberarbeitung der Didache hauptsächlich in Betracht kommt. Die Gesamtzahl der Schriftcitate in dem Abschnitt ist etwa 70. Mehr als ein Drittel fällt somit mit den Citaten des ersten Interpolators zusammen. Eine so weit gehende Uebereinstimmung ist schwerlich zufällig. Sie beweist vielmehr, dass die beiden Bearbeiter einen gewissen Schatz von Schriftstellen gemeinsam hatten, m. a. W. dass beide wahrscheinlich identisch sind.

Indessen spricht dafür nicht bloss das Zahlenverhältnis im allgemeinen. Einige Stellen fallen noch besonders ins Gewicht. Prov. 14, 29 wird in beiden Schriften mit der Partikel ἐπείπερ eingeführt. Mehrere Stellen treten sodann nicht etwa vereinzelt, sondern in Gruppen auf, nämlich Prov. 16, 6; 19, 17; 21, 13; ferner Num. 23, 23 und I Kön. 15, 23; weiter Deut. 23, 7 und Ps. 7, 5; endlich Eccl. 2, 25 und Zach. 9, 17. In der ersten Reihe ist von der Vergeltung die Rede, welche der Mildthätige und Hartherzige von seiten Gottes erfährt; in der zweiten handelt es sich um die Zurückweisung der Vogelschau, in der dritten um die Unzulässigkeit des Hasses gegen den Nächsten, und das Zusammentreffen könnte insofern weniger betont werden, als die bezüglichen Schriftworte als die biblischen Hauptstellen sich betrachten lassen. Doch ist die Uebereinstimmung nicht gering anzuschlagen, da es noch zahlreiche andere Stellen giebt, welche zu dem gleichen Beweise sich verwerten liessen. In der zweiten Reihe werden VII, 6 zudem noch die zwei weiteren Stellen, welche II, 62 stehen, wenn auch nicht eigentlich angeführt, so doch wenigstens angedeutet. Es liegt hier also eine vierfache Uebereinstimmung vor, und dieselbe wiegt um so schwerer, als II, 62 der Gegenstand nicht schon durch die Vorlage angezeigt war, sondern durch den Interpolator selbst zur Sprache gebracht wurde. Aehnlich verhält es sich mit der letzten Parallele. Es wird ausgeführt, dass die Witwen und Waisen die ihnen dargereichten Gaben mit Dank gegen Gott geniessen sollen, bezw. dass man als Gabe Gottes alles geniessen dürfe. Die Vorlage bot in III, 5 zu der Bemerkung

Digitized by Google

keinen Anlass dar. Der Bearbeiter trug den Gedanken vielmehr selbst in die Schrift ein. Die Uebereinstimmung geht also zu weit, als dass sie auf einen Zufall zurückgeführt werden könnte. Es kann aber auch nicht leicht eine Abhängigkeit angenommen werden. Dagegen spricht namentlich die vierte Parallele, wo dieselben Schriftstellen zu einem verschiedenen Beweise verwendet werden. Alles drängt vielmehr zu dem angeführten Schluss.

3. Gleich den Schriftcitaten treffen auch die aus der hl. Schrift verwerteten Beispiele mehrfach zusammen. In beiden Stücken werden Abel (II, 31. 55 : VII, 5), Achab (VI, 18 : VII, 10), Achar (II, 10 : VII, 2), Giezi und Naaman (II, 10 : VII, 2), Job (VI, 5 : VII, 8), Kain (II, 21; III, 12 : VII, 5), Kore und die Koriten (II, 10. 27; III, 11; VI, 2. 3 : VII, 10), Nathan (II, 22 : VII, 10) und Sodoma (VI, 28 : VII, 2) herangezogen. Die Beispiele mochten einem bibelkundigen Theologen freilich ziemlich nahe liegen. Doch sind die Parallelen zu zahlreich, um als bedeutungslos zu erscheinen. In II, 10: ὡς Ἄχαρ ἐπὶ τῇ κλοπῇ τοῦ ἀναθέματος καὶ ὡς Γιεζεῖ ἐπὶ τοῖς τοῦ Νεεμὰν χρήμασι, und VII, 2: Ἄχαρ γὰρ κλέψας ἐν τῷ Ἰσραὴλ ἐν Ἱεριχὼ λίθοις βληθεὶς τοῦ ζῆν ὑπεξῆλθεν, καὶ Γιεζεῖ κλέψας καὶ ψευσάμενος ἐκληρονόμησεν τοῦ Νεεμὰν τὴν λέπραν, liegt zudem eine Doppelparallele vor. Dieselbe ist um so bemerkenswerter, als die Beispiele nicht zu dem gleichen Beweis, sondern in einem verschiedenen Zusammenhang gebraucht werden, in II, 10 in der Rede von der Bestrafung der Sünder im allgemeinen, in VII, 2 als Beleg der Bestrafung der Lüge; denn Verwendung unter verschiedenen Verhältnissen weist auf eine besondere Wertschätzung und diese wiederum auf einen einheitlichen Ursprung hin.

4. Zu den biblischen Parallelen gesellen sich noch einige weitere. Die Interpolatoren setzen in beiden Schriften, und zwar, wie wir bereits gesehen, im Anschluss an Röm. 13, 1—7, ein Kapitel über die Pflichten gegen den König und die weltlichen Oberen ein (IV, 13; VII, 16). In beiden Schriften (II, 36; VII, 2) ist sodann bei Erwähnung der Gottesliebe dem Worte θεὸν beigefügt τὸν ἕνα καὶ μόνον. Der Interpolator der Didaskalia schreibt ferner II, 36: Σαββατιεῖς διὰ τὸν παυσάμενον τοῦ ποιεῖν . . σαββατισμὸν μελέτης νόμων, οὐ χειρῶν ἀργίαν, und V,

Digitized by Google

16: σάββατον . . κατάπαυσιν δημιουργίας ὑπάρχον. Aehnlich steht VII, 36: Σαββατίζειν ἐνετείλω, οὐ πρόφασιν ἀργίας διδούς, ἀλλ' ἀφορμὴν εὐσεβείας . . σάββατον γάρ ἐστι κατάπαυσις δημιουργίας. Der Interpolator der Didache fügt weiterhin dem Gebote, dem Schlagenden auch die linke Wange darzubieten, die Worte bei: οὐ φαύλης οὔσης τῆς ἀμύνης, ἀλλὰ τιμιωτέρας τῆς ἀνεξικακίας (VII, 2). Fast mit denselben Worten bemerkt der Interpolator der Didaskalia, nachdem er angeführt, dass im neuen Bund an die Stelle des Hasses die Liebe der Feinde, an die Stelle der Rache oder Vergeltung die Duldung oder Verzeihung getreten sei: οὐκ ἀδίκου τῆς δικαίας ἀμύνης οὔσης, ἀλλὰ κρείττονος τῆς ἀνεξικακίας (VI, 23).

5. Ganz besonders auffallend berühren sich die Schriften mit ihren Aeusserungen über die Taufe. Wiederholt ist von der Spendung der Taufe auf den Tod Christi die Rede. Die Auffassung gründet sich auf Röm. 6, 3. Dementsprechend wurden die bezüglichen Stellen schon oben in dem Verzeichnis der Schriftparallelen angeführt. Wie man dort sieht, gebraucht der eine der Interpolatoren den Ausdruck sechsmal, der andere dreimal. Die Häufigkeit zeigt, dass die Auffassung beiden besonders am Herzen lag. Für den zweiten erhellt dieses noch weiterhin daraus, dass er, um seiner Lieblingstheorie Ausdruck zu geben, sogar die Formel seiner Vorlage änderte und das εἰς ὄνομα der Didache (9, 5) durch das εἰς θάνατον ersetzte (VII, 25). Die Uebereinstimmung weist also auf ein enges Verhältnis unter den Interpolatoren hin. Sie beschränkt sich aber nicht auf das erwähnte Moment, sondern sie geht noch weiter. Der Interpolator der Didaskalia entwickelt an drei Stellen eine förmliche Theorie über die Taufe, und dieselbe Theorie trägt auch der Bearbeiter des siebenten Buches in die Didache ein. Die Stellen verdienen in ihrem vollen Wortlaut mitgeteilt zu werden. Wir lesen:

III, 17; V, 7; VI, 15.

III, 17. Ἔστι τοίνυν τὸ μὲν βάπτισμα εἰς τὸν θάνατον τοῦ Ἰησοῦ διδόμενον, τὸ δὲ ὕδωρ ἀντὶ ταφῆς, τὸ ἔλαιον ἀντὶ πνεύματος ἁγίου, ἡ σφραγὶς ἀντὶ τοῦ σταυροῦ, τὸ μύρον βεβαίωσις τῆς ὁμολογίας,

VII, 22.

Βαπτίζοντες εἰς τὸ ὄνομα . . . τοῦ ἀποστείλαντος πατρός, τοῦ ἐλθόντος Χριστοῦ, τοῦ μαρτυρήσαντος παρακλήτου. Χρίσεις δὲ πρῶτον ἐλαίῳ ἁγίῳ, ἔπειτα βαπτίσεις ὕδατι καὶ τελευταῖον σφρα-

Digitized by Google

τοῦ πατρὸς ἡ μνήμη ὡς αἰτίου καὶ ἀποστολέως, τοῦ πνεύματος ἡ συμπαράληψις ὡς μάρτυρος. V, 7. Βαπτίσαι εἰς τὸν αὐτοῦ θάνατον ἐπὶ αὐθεντίᾳ τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων, ὅς ἐστιν αὐτοῦ πατήρ, καὶ μαρτυρίᾳ πνεύματος, ὅς ἐστι παράκλητος. VI, 15. Ἀσεβοῦσιν (οἱ ἐκ δευτέρου βαπτίζοντες) εἰς τὸν ἀποστείλαντα, εἰς τὸν παθόντα, εἰς τὸν μαρτυρήσαντα.

γίσεις μύρῳ, ἵνα τὸ μὲν χρῖσμα μετοχὴ ᾖ τοῦ ἁγίου πνεύματος, τὸ δὲ ὕδωρ σύμβολον τοῦ θανάτου, τὸ δὲ μύρον σφραγὶς τῶν συνθηκῶν.

Wie man sieht, decken sich die Stellen im wesentlichen vollständig. Der Vater wird eingeführt als der Sender des Sohnes, der hl. Geist als Zeuge. Vom Sohne selbst wird der Tod oder das Leiden hervorgehoben. Im Anfang der Stelle VII, 22 wird zwar seine Ankunft genannt; das ἐλθὼν ist aber, wie aus dem Schluss hervorgeht, nur ein anderer und allgemeinerer Ausdruck für παθὼν oder θανών. Das Wasser erscheint als Symbol des Grabes oder Todes, das Oel oder die Salbung als Symbol der Gemeinschaft des hl. Geistes, das μύρον als Symbol der Festigkeit des Taufgelübdes oder Taufbundes. In der Stelle III, 17 wird auch noch das Kreuz in die Symbolik hineingezogen. Dasselbe fehlt zwar in der Parallele VII, 22. Es bleiben aber immerhin noch sechs Punkte, in welchen die Interpolatoren zusammentreffen. Die Theorie erscheint für den ersten Interpolator ferner wiederum als eine Lieblingssache, da er ihr in den Hauptpunkten an drei Stellen Ausdruck giebt. Aber auch der zweite trug an ihr Gefallen. Dies geht schon daraus hervor, dass er sie überhaupt in seine Vorlage eintrug. Eine Wiederholung ist bei dem kleinen Umfang seiner Schrift nicht zu erwarten. Es liegt also eine Uebereinstimmung von ausserordentlicher Art vor, und wenn wir fragen, wie sie zu erklären ist, so können wir uns bei der Annahme eines Abhängigkeitsverhältnisses nicht wohl beruhigen. Denn bei aller Uebereinstimmung gewahrt man zugleich eine Freiheit, wie sie nicht so fast dem abschreibenden Plagiator als dem selbständigen Autor eigen ist, und dies sowohl im Ausdruck der Ideen als in der Reihenfolge der Sätze. Eher könnte man daran denken, dass die Theorie Gemeingut der Zeit war, und es ist richtig, dass einige

Digitized by Google

ihrer Bestandteile auch anderwärts vorkommen. Aber in ihrem ganzen Umfang tritt sie, wie es scheint, zum erstenmal in den AK zu Tage, und wenn dem so ist, dann hat nach dem Angeführten die Erklärung die grössere Wahrscheinlichkeit für sich, dass sie in beiden Teilen einem und demselben Autor angehört.

6. Die Interpolatoren treffen, auch abgesehen von der hl. Schrift, in den Quellen zusammen. Beide machen von den Klementinen und allem nach auch von der Kirchengeschichte des Eusebius Gebrauch.

7. Da bereits in der Didaskalia dann und wann ein Apostel redend eingeführt ist, so lag es für ihren Interpolator nahe, das Verfahren nachzuahmen. So erhält Matthäus II, 24 eine Stellung, wie er sie ähnlich in der Grundschrift II, 39 (vgl. III, 6) einnimmt. Ebenso verfährt der Interpolator II, 57. 63; V, 4. 7. 14; VI, 7. Anders stand die Sache für den Bearbeiter der Didache. Die Schrift nimmt zwar in der Inskription einen apostolischen Ursprung in Anspruch. Aber die Apostel treten in ihr nicht redend auf. Wenn daher ihr Bearbeiter VII, 11 einfügt: Λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐμοὶ Πέτρῳ ἐπὶ θαλάσσης, so ist das auffallend, und wir dürfen ihn um so mehr in engere Beziehung zu dem Interpolator der Didaskalia setzen, als sein Zusatz auch in formeller Hinsicht an die Worte des letzteren II, 24 erinnert: Οὗτος γὰρ Ματθαῖον ἐμὲ τελώνην ὄντα πρότερον οὐκ ἐπησχύνθη.

8. Die Interpolation des die sittlichen Gebote und Verbote enthaltenden Teils der Didache (c. 2—4) stimmt in auffälliger Weise mit der Interpolation des Verzeichnisses der Personen IV, 6 überein, von denen keine Gaben anzunehmen sind. Wie dort die einzelnen Gebote so weit als möglich mit biblischen Sätzen oder mit allgemeinen Sentenzen erhärtet werden, so geschieht es hier mit den einzelnen Namen. Οὐ φονεύσεις, beginnt der Interpolator VII, 2 die Erweiterung des bezüglichen Abschnittes der Didache, τοῦτ' ἔστιν οὐ φθερεῖς τὸν ὅμοιόν σοι ἄνθρωπον· διαλύεις γὰρ τὰ καλῶς γενόμενα. . . . Οὐ μοιχεύσεις, διαιρεῖς γὰρ μίαν σάρκα εἰς δύο· Ἔσονται γάρ, φησίν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν (Gen. 2, 24). Φυλακτέοι γάρ, beginnt andererseits der angeführte Abschnitt in den AK IV, 6, αὐτῷ πρὸς δόσιν κάπηλοι· οὐ δικαιωθήσεται γὰρ κάπηλος περὶ ἁμαρτίας (Sir. 20, 28)· περὶ αὐτῶν γάρ που καὶ Ἡσαΐας ὀνειδίζων τὸν Ἰσραὴλ ἔλεγεν· Οἱ κάπηλοί σου μίσγουσι τὸν οἶνον ὕδατι (Jes. 1, 22).

Digitized by Google

Gleich der Verwandtschaft kommt endlich noch die Ueberlieferung in Betracht. Die Schriftstücke erscheinen in der Sprache, in welcher sie entstanden, stets in gegenseitiger Verbindung. Keine einzige griechische Handschrift bietet etwa nur das eine oder das andere. Derselbe griechische Schriftsteller, welcher zahlreiche Stellen aus den sechs ersten Büchern der AK mitteilt, schrieb auch einen beträchtlichen Teil des siebenten Buches aus, Anastasius Sinaita in den Quaestiones et responsiones. Aehnlich berührt sich Pseudoignatius mit beiden Schriftstücken. Dies spricht wiederum für die Identität der Autoren. Der Punkt beweist noch weiterhin, dass die Schriftstücke sofort auch einander angereiht oder zu einem grösseren Ganzen verbunden wurden, wie das auch der oben (S. 123) erwähnte Abstrich am Schluss der Didaskalia wahrscheinlich macht. Zwei Uebersetzungen beschränken sich allerdings auf die sechs ersten Bücher oder die Didaskalia. Es wird sich aber später zeigen, dass daraus nicht etwa zu folgern ist, dass die interpolierte Didaskalia als Werk für sich bestand.

Bei diesem Sachverhalt hat es auch schwerlich viel zu bedeuten, dass der Sprachgebrauch beider Schriften in einem Punkt verschieden ist, in welchem man es zunächst nicht erwarten sollte. Während Cäsarea in Palästina VI, 8. 12 von dem Interpolator Καισάρεια ἡ Στράτωνος genannt wird, heisst die Stadt VII, 46 Καισάρεια τῆς Παλαιστίνης. Der Wechsel lässt zudem eine befriedigende Erklärung zu. Das Wort Palästina wurde in der letzten Stelle zur näheren Bezeichnung der Stadt angewendet, weil bei der hier gegebenen Uebersicht von Kirchen und Bischofsstühlen das Land hervorgehoben werden sollte, dessen politische Hauptstadt Cäsarea war.

Weitere Verschiedenheiten wurden von Drey (S. 90—96) geltend gemacht. Derselbe findet namentlich in dem Symbolum VII, 41 eine so eigenartige Haltung gegenüber dem Symbolum VI, 11, dass er beide Stücke wie auf verschiedene Gegensätze beziehen, so auch verschiedenen Zeiten zuweisen zu sollen glaubte. Das frühere sei antignostisch, das spätere antisabellianisch; jenes gehöre der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts, dieses dem Anfang des 4. Jahrhunderts oder der Zeit des Ueberganges vom Sabellianismus zum Arianismus an. Die Auffassung ist aber ebenso unbegründet, als die Ansicht Harnacks über das Sym-

Digitized by Google

bolum VII, 41. Dies zeigt schon der Umstand, dass der bezügliche Abschnitt des sechsten Buches völlig oder, wenn wir auch noch das vorangehende Kapitel (c. 10) heranziehen, fast durchweg dem Interpolator und somit einer Zeit angehört, in welcher der Gnosticismus im ganzen bereits überwunden war. In der That enthalten die Stücke nichts, was uns auf eine verschiedene Zeit führen würde. Der Unterschied, der zwischen ihnen besteht, erklärt sich zur Genüge aus der Verschiedenheit ihres Charakters. In Wahrheit liegen nicht zwei Symbole vor, wie Drey die Sache darstellt. Ein Symbolum im eigentlichen Sinn bietet nur das siebente Buch. Der Abschnitt des sechsten Buches dagegen ist eine zwar einigermassen an das Symbolum sich anschliessende, im übrigen aber freie dogmatische Darlegung des Interpolators. Die Ausführung Dreys nötigt uns daher in keiner Weise, von der Identität abzugehen. Sie beruht überhaupt auf der Voraussetzung, wir haben es mit Schriftstücken zu thun, die im wesentlichen in ihrer ursprünglichen Gestalt und ohne grössere Interpolation auf uns gelangten, und mit dieser Voraussetzung wird sie im ganzen bereits hinfällig.

Digitized by Google

V.

Das achte Buch
der
Apostolischen Konstitutionen.

Nach der alten Ueberschrift zerfällt das achte Buch der AK in drei Teile.

Der erste Teil handelt von den Charismen. Nachdem zunächst einige Worte des Herrn angeführt worden sind, besonders das Wort Mark. 16, 17—18 über die Zeichen, welche den Gläubigen folgen, wird auseinandergesetzt, dass diese Gnadengaben zuerst den Aposteln, dann aber allen Gläubigen zu teil wurden, indessen nicht zu ihren eigenen Gunsten, sondern zur Bekehrung der Ungläubigen, damit diejenigen, welche das Wort nicht überzeugte, die Kraft der Zeichen beschäme. Deshalb müsse auch nicht jeder Gläubige Dämonen austreiben oder Tote erwecken, wie es diese Gaben ermöglichen, sondern nur derjenige, welcher der Gabe zum Heil der Ungläubigen gewürdigt werde. Jeder Gläubige habe ein χάρισμα πνευματικόν, da schon die Abkehr von der heidnischen Gottlosigkeit und jüdischen Finsternis und die Zuwendung zum Glauben an Gott den Vater eine Gabe Gottes sei. Wer Zeichen und Wunder thue, solle daher denjenigen nicht verachten, welcher dieser Gabe nicht gewürdigt worden sei; denn die göttlichen Gaben seien verschieden. Die Frommen des A. B. haben sich wegen ihrer Wunderthätigkeit nicht erhoben, und die Zeichen werden überflüssig sein, wenn es einmal keine Ungläubigen mehr gebe. Auch die weltlichen und geistlichen Oberen sollen ihre Untergebenen nicht verachten, da die Oberen überflüssig wären, wenn es keine Unterthanen gäbe und

Digitized by Google

andererseits ein Reich ohne Führer nicht bestehen würde (c. 1). Uebrigens sei nicht jeder Prophet und nicht jeder, der Teufel austreibe, heilig, wie die hl. Schrift an zahlreichen Beispielen zeige. Gleich den falschen Propheten und den frevelnden Königen werden auch die falschen Bischöfe und Presbyter der Strafe nicht entgehen. Von denjenigen, welche sich erheben, werden überdies die Gaben genommen (c. 2).

Der zweite Teil, zu dem mit den Worten übergeleitet wird: Νυνὶ δὲ ἐπὶ τὸ κορυφαιότατον τῆς ἐκκλησιαστικῆς διατυπώσεως ὁ λόγος ἡμῶν ἐπείγει, handelt nach der Ueberschrift des Buches περὶ χειροτονιῶν (c. 3). Er kündigt sich an als eine Verordnung der Zwölfe, ihres Mitapostels Paulus, des Bischofs Jakobus, der übrigen Presbyter und der sieben Diakonen, und über die einzelnen Weihen spricht je ein anderer Apostel. Die Reihe eröffnet Petrus mit dem Vortrag über die Bischofsweihe. Es solle, bemerkt er, wie bereits im früheren Teil (vgl. II, 1—6) von allen gemeinschaftlich verordnet worden sei, der tüchtigste vom ganzen Volk gewählt werden, und wenn er ernannt sei, solle an einem Sonntag das Volk samt dem Presbyterium und den anwesenden Bischöfen die Zustimmung geben, indem der hervorragendste über die Wahl und die Würdigkeit des Gewählten in dreimaligem Aufruf an Presbyterium und Volk die entsprechenden Fragen richte. Darauf finde die Weihe statt. Einer der ersten Bischöfe solle mit zwei anderen am Altare stehend, während die übrigen und die Presbyter still beten, die Diakonen die Evangelien über das Haupt des Weihekandidaten geöffnet halten, das Gebet sprechen (c. 4), dessen Wortlaut mitgeteilt wird. Nach der Weihe hatte der neue Bischof sogleich die Liturgie zu halten. Demgemäss wird im Anschluss an den Abschnitt von der Bischofsweihe diese dargestellt, und zwar von der Rede des Bischofs an durch den Apostel Andreas (c. 5). Es folgt zunächst die Entlassung der Katechumenen, Energumenen, Taufkandidaten und Büsser mit den Gebeten, die vor ihrem Weggang je durch den Diakon (προσφώνησις) und den Bischof (εὐλογία, ἐπευχή) über sie gesprochen wurden (c. 6—9). Daran reiht sich der Gottesdienst der Gläubigen: das Bittgebet, in dem die Bischöfe Jakobus, Klemens und Evodius besonders erwähnt werden, und der Friedenskuss (c. 10—11); dann, dargestellt durch den älteren Jakobus, den Bruder des Johannes,

Digitized by Google

das Offertorium, das Dankgebet (Präfation) und überhaupt der weitere Teil der Liturgie bis zum Schluss (c. 12—15). Darauf wird die Beschreibung der Weihen fortgesetzt. Es werden die Gebete mitgeteilt, welche bei der Weihe des Presbyters (16), des Diakons (17—18), der Diakonissin (19—20), des Subdiakons (21) und des Lektors (22) zu sprechen waren. Daran schliessen sich Verordnungen über weitere kirchliche Stände, denen eine Handauflegung nicht zu teil wurde, die Bekenner, Jungfrauen, Witwen und Exorcisten (23—26).

Die Grenzscheide zwischen dem zweiten und dritten Teil tritt nicht deutlich zu Tage, und man kann über sie einigermassen zweifelhaft sein. Nach seinem Inhalt lässt sich das nächste Kapitel noch zu dem zweiten Teil ziehen, teilweise sogar noch das weitere. Da sich indessen das letztere bereits ausdrücklich als Verordnung περὶ κανόνων ankündigt, wie ähnlich das vierte nach ihm, so ist der Anfang des dritten Teiles nicht später anzusetzen. In Anbetracht des Umstandes, dass der Apostel, von dem die Verordnung herrührt, bereits auch die frühere erlässt, und dass der Gegenstand des zweiten Teiles im Vorausgehenden streng genommen reichlich erschöpft ist, dürfte der Abschnitt sogar am besten mit dem Kapitel 27 begonnen werden. Der Teil enthält zunächst Verordnungen über die Zahl der Bischöfe, welche bei einer Bischofsweihe anwesend sein sollen (27), über die Befugnisse und Aufgaben der einzelnen Stufen des geistlichen Standes (28), über die Weihe von Wasser und Oel (29), über die Darbringung der Erstlinge und des Zehntens (30), über die Verteilung der Ueberbleibsel der geopferten Gaben (31), über die Prüfung der Proselyten mit Angabe der Regeln, nach denen die einen aufzunehmen, die andern abzuweisen seien (32), über die Feier- oder Ruhetage (33), über die täglichen Gebetszeiten (34) nebst einer Beschreibung des kirchlichen Abend- und Morgengottesdienstes (35—39) und Gebeten über die Erstlingsfrüchte (40), Gebete beim und Bestimmungen über den Gottesdienst für die Verstorbenen (41—44). Daran reiht sich die Aufforderung, die des Glaubens wegen Verfolgten aufzunehmen (45). Dann folgt, und zwar als gemeinsame Verordnung der Apostel, während die bisherigen Bestimmungen je nur von einem oder (33) von zweien ausgegangen waren, die Ermahnung, jeder solle sich auf die Obliegenheit

Digitized by Google

seiner Stellung beschränken und deren Grenzen nicht überschreiten (46). Endlich kommen die 85 Apostolischen Kanones und die Schlussformel (47) [1]). —

Der Inhalt rührt schwerlich ganz von dem Verfasser des Buches her. Er ist im allgemeinen zu ungleichartig und verrät zu deutlich verschiedene Zeitlagen, als dass er als Ausfluss einer einheitlichen Quelle gelten könnte. Es wird also auch in diesem Buche wie in den früheren älteres Material verarbeitet sein. Welches aber diese älteren Bestandteile sind, ist hier nicht so sicher wie dort zu bestimmen, da sich dieselben ausserhalb der AK oder unabhängig von ihnen nicht erhalten haben. Doch entziehen sie sich andererseits unserer Kenntnis nicht ganz. Einige lassen sich wenigstens in den allgemeinen Umrissen feststellen, und es ist unsere nächste Aufgabe, den bezüglichen Spuren nachzugehen. Wir folgen dabei der Ordnung des Buches.

Auf die zwei ersten Kapitel bezieht sich der erste Teil der Ueberschrift des Buches, die Worte περὶ χαρισμάτων. Unter demselben Titel verfasste Hippolyt eine Abhandlung, wie wir durch das Verzeichnis seiner Schriften auf seiner Bildsäule erfahren. Unter diesen Umständen liess sich vermuten, die fragliche Schrift Hippolyts habe sich in den AK erhalten, und die Annahme schien um so begründeter zu sein, als der bezügliche Abschnitt in einigen Handschriften gesondert vorliegt, zwar nicht unter dem Namen Hippolyts, aber doch unmittelbar vor einem Schriftstück, welches dem Kirchenlehrer beigelegt ist, wie sich bei der Prüfung des zweiten Teiles des Buches näher zeigen wird. Fabricius nahm den Abschnitt wirklich in seine Hippolytausgabe (1716) auf, und dem Vorgang folgten Gallandi in der Bibliotheca v. p. (t. V) und Migne in der Patrologia gr. (t. X), während Lagarde in seiner Ausgabe (1858) dem Schriftstück die Aufnahme versagte. Das Verfahren war insoweit begründet, als dem Abschnitt wahrscheinlich Hippolyts Schrift zu Grunde liegt. Nur darf der Abschnitt diesem Autor nicht ganz zugeeignet werden. Was Drey (S. 166—170) dagegen einwandte, beruht auf der Voraussetzung, das Zeugnis der Bildsäule biete für die

1) Ich folge der gewöhnlichen Kapiteleinteilung. Lagarde zählt c. 13 nicht, springt aber von 36 auf 38 über. Er hat demgemäss in diesem Abschnitt je eine Zahl weniger.

Digitized by Google

Abfassung einer Schrift περὶ χαρισμάτων durch Hippolyt keine Gewähr, und sein Zweifel fällt mit dieser Voraussetzung dahin.

Gewissheit lässt sich über die Quellenschrift freilich nicht erzielen. Zu einem vollen Beweis fehlen uns die Mittel nur zu sehr. Von dem einen der in Betracht kommenden Schriftstücke ist uns ausser dem Titel lediglich nichts bekannt. Die Handschriften, in denen sie gesondert überliefert ist, führen nicht über die AK hinaus, sondern bieten nur einen Ausschnitt aus diesem Werke. Indessen treffen die Titel so sehr zusammen, stimmt der Inhalt des erhaltenen Schriftstückes so zu dem Titel des verlorenen, dass wir berechtigt sind, wenigstens eine Vermutung in dieser Richtung zu wagen. Dazu kommen einige andere Punkte. Die Charismen, von denen der Anfang unseres Buches handelt, erscheinen als noch in der Kirche bestehend, während sie doch zur Zeit der Bearbeitung des Buches längst erloschen waren, wie uns, wenn es dafür je eines Gewährsmannes bedürfte, Chrysostomus De incompreh. Dei nat. hom. I, 2 ed. Bened. I, 445 bezeugen könnte. Wir müssen also annehmen, der Bearbeiter des Buches habe den ganzen Abschnitt selbst ersonnen, weil er seinen Lesern Apostolisches vorführen wollte und von dem Vorhandensein der Charismen in der apostolischen Zeit wusste; oder aber, er habe hier eine Schrift aus einer Zeit benützt, in welche die Charismen wenigstens einigermassen noch hineinragten. Letztere Erklärung hat sicher die grössere Wahrscheinlichkeit für sich. An einer Stelle scheint die Grundschrift sogar noch durchzuschimmern. Während die Apostel, der Anlage der Schrift entsprechend, im allgemeinen auch in diesem Abschnitt als redend eingeführt werden und demgemäss von sich in der ersten Person sprechen, ist von ihnen einmal in der dritten Person die Rede. In dem symbolartigen Mittelstück des ersten Kapitels ist Christus einfach bezeichnet als τεσσαράκοντα ἡμέρας παραμείνας τοῖς ἀποστόλοις, ohne die sonst übliche Voranstellung eines ἡμῖν. Ein paar Worte später lesen wir sogar: ἀνελήφθη ἐπ' ὄψεσιν αὐτῶν. Der Autor fällt hier also stark aus der Rolle, und die Erscheinung legt zunächst den Gedanken an eine Quellenschrift nahe, da leichter anzunehmen ist, der Autor habe es an einer entsprechenden Aenderung seiner Vorlage fehlen lassen, als er habe die störenden Worte selbst eingesetzt. Die Erklärung ist an sich die wahrscheinlichere. Doch

Digitized by Google

ist sie nicht sicher, da, wie sich später zeigen wird, der fragliche Abschnitt überhaupt Spuren von Interpolation verrät.

Wenn aber eine Grundschrift anzunehmen ist, dann steht uns nur die gedachte Abhandlung Hippolyts zu Gebot, und wir dürfen an diese um so eher denken, wenn die Worte ἀποστολικὴ παράδοσις, welche auf der Hippolytstatue an die Worte περὶ χαρισμάτων sich anschliessen, nicht eine zweite Schrift bezeichnen, sondern mit den vorausgehenden Worten zusammen den Titel Einer Schrift bilden. Denn unter dieser Voraussetzung lag es für den Bearbeiter des Buches besonders nahe, die Schrift für sich in Anspruch zu nehmen, indem sie ihm im allgemeinen bot, was er selbst geben wollte, die Lehre der Apostel über die Charismen, wenn auch nicht gerade eine Schrift der Apostel über den Gegenstand. Die Voraussetzung ist allerdings nicht sicher. Caspari [1]) liess deshalb die Frage unentschieden. Achelis [2]) sprach sich jüngst sogar entschieden im entgegengesetzten Sinne aus. Form und Inhalt soll gegen die Beziehung der Worte auf Eine Schrift sprechen; denn in diesem Fall müsste der Titel lauten: ἡ περὶ χαρισμάτων ἀποστ. παράδοσις, und unter Traditio apostolica habe man den vorhandenen Bestand an Glaubens- und Lebensordnungen verstanden, den man eben auf die Apostel zurückführte, eine Konstitution über die Charismen aber nicht besessen. Die Gründe reichen aber schwerlich hin, um jene Auffassung zu entkräften. Das Fehlen des Artikels ist, wie man sich leicht überzeugen kann, bei Büchertiteln nicht zu betonen, und von apostolischer Ueberlieferung liess sich bezüglich der Charismen zur Zeit Hippolyts ebenso gut reden, als bezüglich irgend eines anderen Punktes, über den die Apostel sich aussprachen. Es steht also jener Deutung kein ernstliches Hindernis im Wege [3]). Wie übrigens die Worte gefasst werden mögen, ob als Titel Einer Schrift oder als Titel zweier Schriften, die Frage, um die es sich hier handelt, wird dadurch nicht wesentlich berührt. Das Hauptgewicht liegt auf den Worten περὶ χαρισμάτων. Sie berechtigen allein schon, den Abschnitt auf Hippolyt zurückzuführen. Achelis ist selbst dieser Ansicht, obwohl er in dem anderen Punkt eine abweichende Meinung vertritt.

1) Quellen zur Geschichte des Taufsymbols III 1875 S. 388.
2) Die Canones Hippolyti 1891 S. 247 Anm.
3) Vgl. Lightfoot, The Apostolic Fathers P. I 1890 II, 400.

Digitized by Google

Spricht aber nicht der Inhalt des Abschnittes gegen den fraglichen Ursprung? Caspari [1]) betont, dass das einen wesentlichen Bestandteil des Abschnittes bildende Bekenntnis in der Mitte des ersten Kapitels in Gedanken und Ausdruck durchaus den Charakter der AK und insbesondere der Bekenntnisse und bekenntnisartigen Stellen in ihnen trage, während es mit den Bekenntnissen Hippolyts in Contra Noetum c. 18 und Refutatio omnium haer. X, 32. 33 so gut wie gar keine Verwandtschaft zeige, und hebt eine Reihe von Stellen hervor, in denen jene Schriftstücke zusammentreffen. Indessen legt er dem Punkt selbst keine entscheidende Bedeutung bei. Er führt ihn nur als etwas an, was sich gegen die bezügliche Auffassung geltend machen lasse, und unterlässt es, eine wirkliche Folgerung aus ihm zu ziehen; er findet das Schriftstück im übrigen Hippolyts sogar ganz würdig. In der That ist der Punkt ohne Belang. Er würde nur etwas beweisen, wenn anzunehmen wäre, der Autor der AK habe die Vorlage unverändert in sein Werk herübergenommen. Diese Voraussetzung ist aber in keiner Weise zu machen. Im Gegenteil; indem die Schrift Hippolyts einem anderen Werke einverleibt wurde, war sie zugleich mehr oder weniger zu verändern, wie auch die Didaskalia und die Didache mehrfach umgestaltet wurden.

Für die Bestimmung der Umgestaltung bietet sich uns sofort ein fester Gesichtspunkt dar. Da Hippolyt seine Schrift schwerlich den Aposteln in den Mund legte, wenn er sie wahrscheinlich auch als ἀποστολικὴ παράδοσις bezeichnete, so war vor allem die Fiktion eines apostolischen Ursprunges in sie einzutragen. Dazu genügte es aber nicht, die Apostel einfach als redend einzuführen, indem ein ἡμεῖς oder etwas Aehnliches eingeschaltet wurde; es mussten vielmehr einige Sätze durchgreifend verändert, einige ganz neu eingesetzt werden. Zu diesen grösseren Zuthaten gehört allem nach besonders der Anfang des Buches.

Eine weitere Ausscheidung lässt sich unter der Voraussetzung vollziehen, dass das ganze Werk der AK einem und demselben Autor angehört, indem auffallende Eigentümlichkeiten, welche das achte Buch mit den früheren Büchern gemein hat,

1) Quellen III, 389 Anm.

Digitized by Google

auf die Hand des Bearbeiters hinweisen. Unter diesem Gesichtspunkt fallen vor allem die von Caspari hervorgehobenen Parallelen in dem symbolartigen Abschnitt des ersten Kapitels ins Gewicht. Die Ausdrücke und Sätze sind folgende:

VIII, 1. πολύθεος ἀσέβεια.	πολύθεος πλάνη III, 5; VI, 20; VIII, 12. πολύθεος μανία V, 15.
πιστεῦσαι ὅτι .... ἐκ παρθένου γεγέννηται δίχα ὁμιλίας ἀνδρός, καὶ ὅτι ἐπολιτεύσατο ὡς ἄνθρωπος ἄνευ ἁμαρτίας, πληρώσας πᾶσαν δικαιοσύνην τὴν τοῦ νόμου, καὶ ὅτι συγχωρήσει θεοῦ σταυρὸν ὑπέμεινεν αἰσχύνης καταφρονήσας, ... καὶ πληρώσας πᾶσαν διάταξιν ἀνελήφθη ἐπ' ὄψεσιν αὐτῶν πρὸς τὸν ἀποστείλαντα αὐτὸν θεὸν καὶ πατέρα.	τὸν ἐκ Μαρίας γεννηθέντα μόνον δίχα ἀνδρός, τὸν πολιτευσάμενον ὁσίως (VII, 36) κατὰ τοὺς νόμους τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς αὐτοῦ (VII, 41), πολιτευσάμενον ἄνευ ἁμαρτίας (VI, 11), ἀτιμίαν ὑποστὰς σῇ συγχωρήσει (VIII, 12), ἃ διαταξάμενος ἡμῖν ἀνελήφθη ἐπ' ὄψει ἡμῶν εἰς τὸν οὐρανὸν πρὸς τὸν ἀποστείλαντα αὐτόν (V, 7 s. f.), πληρώσας πᾶσαν οἰκονομίαν καὶ διάταξιν ἀνῆλθε πρὸς τὸν ἀποστείλαντα αὐτὸν θεὸν καὶ πατέρα (V, 19 s. f. cf. VI, 11. 15. 30).

Die Uebereinstimmung ist zu stark, um zufällig zu sein, und es sind im allgemeinen wohl die angeführten Sätze alle als eine Zuthat des Bearbeiters zu betrachten. Eine Ausnahme machen etwa die Worte ἐπ' ὄψεσιν αὐτῶν, über die bereits (S. 137 f.) gehandelt wurde. Indessen besteht darüber keine Sicherheit. Die Worte lassen sich in Anbetracht ihrer Stellung auch dem Bearbeiter zuschreiben, und dies um so eher, als sie bei dem Interpolator eine zweifache Parallele haben, V, 7 und VI, 30.

In zweiter Linie kommen die zahlreichen biblischen Beispiele in Betracht, indem die Interpolationen, wie wir früher gesehen, zu einem grossen Teil der hl. Schrift entnommen sind. Die Beispiele nehmen besonders im zweiten Kapitel einen erheblichen Raum ein, und der Bearbeiter hat hier sicherlich stark eingegriffen. Das Kapitel ist demselben in der Hauptsache wahrscheinlich sogar ganz zuzuweisen. Es stellt sich selbst als Zuthat dar, indem es, nachdem das erste mit den Worten geschlossen: Ταῦτα μὲν οὖν ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω διὰ τοὺς ἀξιωθέντας χαρισμάτων ἢ ἀξιωμάτων, mit dem Satze beginnt: Ἐκεῖνο δὲ προστί-

Digitized by Google

θεμεν τῷ λόγῳ, ὅτι οὔτε πᾶς ὁ προφητεύων ὅσιος, οὔτε πᾶς ὁ δαίμονας ἐλαύνων ἅγιος. Der Satz wird hauptsächlich mit biblischen Beispielen erhärtet, und die Beweisführung zieht sich durch die grössere Hälfte des Kapitels hindurch. Nur wird die Rede von dem προφήτης δυσσεβὴς zugleich auf den βασιλεὺς δυσσεβὴς und die ψευδώνυμοι ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι ausgedehnt. Dann folgt die Bemerkung: das sage man nicht, um die wahren Weissagungen herabzusetzen, sondern um den Uebermut der Prahler zu dämpfen, und indem man beifüge (καὶ προστιθέντες τοῦτο), dass Gott von solchen Leuten die Gnade hinwegnehme; denn den Uebermütigen (sage die Schrift) widerstehe Gott, den Demütigen gebe er Gnade. Darauf werden Beispiele von demütigen Propheten angeführt, und hernach mit der Aufforderung zur Demut und einem dementsprechenden Schriftwort geschlossen. Die Darstellung verrät durchweg den Fälscher. Demselben dürfte insbesondere auch der Abschnitt über die gottlosen Könige und die falschen Bischöfe und Priester angehören, der in eine Abhandlung περὶ χαρισμάτων nicht eigentlich passt. Doch ist nicht ausgeschlossen, dass der Bearbeiter auch hier aus seiner Vorlage wenigstens noch einiges sich aneignete. Es lässt sich denken, dass er mit dem ersten Kapitel die Schrift Hippolyts im allgemeinen verliess und aus dem weiteren Teil nur etwa noch ein paar Sätze aufnahm.

Wie die letzte Bemerkung zeigt, hat der Bearbeiter an seiner Vorlage allenfalls erhebliche Abstriche gemacht. Das ist überhaupt wahrscheinlich, und auch dann, wenn das zweite Kapitel eine völlige Zuthat ist. Die AK enthalten demgemäss von der Schrift Hippolyts nur ein Bruchstück. Denn es ist doch sehr fraglich, ob die Schrift, wenn sie auf den kleinen Umfang sich beschränkte, welchen sie in den AK hat, in das Verzeichnis der Schriften auf der Marmorbildsäule Aufnahme gefunden hätte, da hier grössere Schriften fehlen. Zudem ist zu vermuten, dass die Sekte, welche sich des Besitzes von Charismen zu Hippolyts Zeit besonders rühmte, mit ihren prophetischen Ausschweifungen den Anlass zur Abfassung der Schrift gab, die Schrift somit jedenfalls zu einem beträchtlichen Teil gegen die Montanisten gerichtet war [1]). Von einer antimontanistischen Spitze ist

1) So auch Lightfoot, The Apostolic Fathers P. I 1890 II, 400.

Digitized by Google

aber in dem erhaltenen Abschnitt nichts oder so viel wie nichts zu bemerken. Der betreffende Teil wurde eben gestrichen. Er war um so mehr auszulassen, als er über die apostolische Zeit hinausführte und demgemäss zur Fiktion der neuen Schrift nicht passte.

Eine andere Ansicht trug neuestens Achelis vor. Die Schrift Hippolyts erscheint ihm als Streitschrift gegen die katholische Kirche in Rom, gegen die Uebergriffe eines unwissenden und sittenlosen Bischofs und der ihn unterstützenden Presbyter (S. 275), ihr Inhalt als in sich geschlossen, so dass kein Anlass zu der Vermutung gegeben sei, sie könnte einen bedeutend anderen Umfang gehabt haben, als C. A. VIII, 1—2, wie es ja auch sonst nicht die Art des Redaktors der AK sei, an seinen Quellen bedeutende Kürzungen vorzunehmen (S. 277 f.). Beide Aufstellungen sind indessen gleich fraglich. Was gegen die ψευδώνυμοι ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι in der Schrift gesagt ist, ist viel zu allgemein, um gerade auf Rom bezogen zu werden. Zudem ist die Stelle, wie wir gesehen, nichts weniger als von dem Verdachte frei, eine Zuthat des Bearbeiters zu sein, dessen Hand auch nach der Auffassung von Achelis sich vorher und nachher so stark bemerklich macht. Die Berufung auf das Verfahren des Interpolators ist unbegründet. Die Didaskalia hat durch ihn, wie aus dem Früheren erhellt, sehr erhebliche Abstriche erfahren. Und was endlich die Geschlossenheit anlangt, so kann sie einem Teil ebenso zukommen wie dem Ganzen. —

Indem wir zu den weiteren Teilen übergehen, ist vor allem ein Schriftstück ins Auge zu fassen, das mehrfach als eine Quelle unseres Buches angesehen wurde. Da dasselbe auch die zwei ersten Kapitel umfasst, war es oben bereits zu streifen. Jetzt ist es näher zu untersuchen.

Das Schriftstück zerfällt nach dem Codex Baroccianus 26 der Bodleianischen Bibliothek, wie schon Grabe [1]) mitteilte, in fünf Teile mit je einer besonderen Ueberschrift. Ich lasse die Titel folgen, indem ich zugleich die Abschnitte bezeichne, denen die Stücke in den AK entsprechen. Sie lauten:

1. Διδασκαλία τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χαρισμάτων = C. A. VIII, 1—2.

1) Spicilegium 1700 I 285—286.

Digitized by Google

2. Διατάξεις τῶν αὐτῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χειροτονιῶν διὰ Ἱππολύτου = C. A. VIII, 4—5; 16—18; 30—31.

3. Παύλου τοῦ ἁγίου ἀποστόλου διατάξεις περὶ κανόνων ἐκκλησιαστικῶν = C. A. VIII, 32.

4. Πέτρου καὶ Παύλου τῶν ἁγίων ἀποστόλων διατάξεις = C. A. VIII, 33—34; 42—45.

5. Περὶ εὐταξίας διδασκαλία πάντων τῶν ἁγίων ἀποστόλων = C. A. VIII, 46.

Die Schrift steht ausser jenem Kodex in Handschriften in München (Cod. gr. 380) [1]) und in der Laurentianischen Bibliothek in Florenz (Plut. IX, c. 8) [2]). Nur enthält die Florentiner Handschrift, vormals Eigentum des Kanonisten Balsamon im 12. Jahrhundert, den Namen Hippolyts in der Ueberschrift des zweiten Stückes nicht. Dagegen steht dieser wieder in einer Wiener Handschrift (Cod. hist. gr. 7, vormals 45) [3]). Dieselbe enthält unter dem Titel: Διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Ἱππολύτου den grösseren Teil des zweiten Stückes. Der Abschnitt geht näherhin bis c. 26. Nach der sog. Apostolischen Kirchenordnung, die zunächst folgt, bringt aber die Handschrift unter den entsprechenden Titeln auch noch die Kapitel 28, 33, 32, sowie Stücke aus früheren Büchern.

Die Wiener Handschrift bietet hienach das Schriftstück nicht ganz. Aehnlich ergeben zahlreiche andere Handschriften nur Teile, die einen mehr, die anderen weniger, einige fast alles und mit Nennung Hippolyts. Das Verzeichnis der Handschriften, das Pitra in Juris eccl. Graec. hist. et monum. I, 46—47 giebt, gewährt darüber wenigstens im allgemeinen Aufschluss, wenn es auch nicht als vollständig und zuverlässig erscheint. Die Verschiedenheiten haben hier nichts zu bedeuten. Sie können deshalb auf sich beruhen bleiben. Nur auf eine Handschrift mag noch kurz eingegangen werden. Der Codex Barberinus III 55 enthält p. 542—567 unter der Aufschrift: Διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ μυστικῆς λατρίας [4]), die Abschnitte über die Weihen

1) Hardt, Catal. codd mscr. graec. Bibl. Reg. Bavaricae IV, 131—183; 138—141.

2) Bandini, Catalogus codd. mscr. Biblioth. Med. Laur. II, 396.

3) Lambeck-Kollar, Comment. de Biblioth. Caes. Vindob. VIII, 905—907.

4) Die Präposition περὶ ist, wie es scheint durch eine spätere Hand, durchstrichen. Sie fehlt aber auch in der Subskription.

Digitized by Google

und kirchlichen Stände, bezw. C. A. VIII, 4—5; 16—27. Die Handschrift stammt aus dem 8. Jahrhundert und steht somit hinsichtlich des Alters in erster Linie. Auch inhaltlich nimmt sie eine eigene Stellung ein. Sie stimmt, von Abweichungen abgesehen, welche sich bei verschiedener Ueberlieferung von selbst verstehen, vollständig mit den AK überein, während die übrigen Handschriften in einigen Abschnitten von diesen erheblich abgehen.

Wie in griechischen, so liegt das Schriftstück, wenigstens in seiner zweiten Hälfte, auch in syrischen Handschriften vor. Assemani [1]) erwähnt in einer vatikanischen Handschrift (96) Constitutiones apostolorum per Hippolytum. Nach Haneberg [2]) enthalten zwei weitere Handschriften derselben Bibliothek (107; 127) unter der Aufschrift: Constitutiones apostolorum per Hippolitum, die Verordnung Simons des Kananäers über die kirchlichen Kanones, d. i. C. A. VIII, 28. Unter demselben Titel bieten nach der Beschreibung von Wright [3]) drei Handschriften des Britischen Museums Stücke aus den AK. Der Inhalt der ältesten (14526), aus dem 7. Jahrhundert, ist näherhin = VIII, 28; 30—34; 42—46. Der Inhalt der beiden anderen, aus dem 8. und 11. Jahrhundert stammenden (12155; 14527), wird allgemein als Kanones bezeichnet, bei der zweiten aber noch die Zahl der Kanones angegeben, nämlich 37. Nähere Mitteilungen über die zweite Handschrift erhalten wir durch Bunsen [4]). Die 37 Kanones entsprechen den AK VIII, 27—28; 30—31; 32 Schluss (von πᾶς πιστὸς an); 33; 42—46; 32 (Hauptteil, über die Proselyten). Dieselben Stücke, und dazu noch c. 34, bietet endlich die Pariser Handschrift 38, jedoch ohne den Namen Hippolyts. Dieselbe ist berücksichtigt in der älteren Ausgabe Lagardes [5]).

Arabisch dagegen scheint die Schrift nicht überliefert zu sein. In den zwei von Grabe beschriebenen Bodleianischen Handschriften ist wohl, wie die Mitteilungen Bickells (S. 184 Anm. 3) zeigen, eine Didaskalia der Apostel durch Hippolyt enthalten.

1) Bibliotheca orientalis II, 498.
2) Canones S. Hippolyti 1870 p. 22 n. 2.
3) Catalogue of Syr. Msc. of the Brit. Mus. II, 949, 1033, 1037.
4) Hippolytus und seine Zeit 1852 I, 515 - 519.
5) Analecta Antenicaena ed Bunsen 1854 II, 430 - 448.

Digitized by Google

Aber diese Didaskalia ist nach einer weiteren Bemerkung Bickells (S. 204) nicht die fragliche Schrift, sondern die sog. Canones Hippolyti. Die Constitutiones apostolorum, welche jedenfalls eine der Handschriften (Huntingd. 31) bietet, wenn nicht beide, fallen, wie der Beisatz per Clementem LXXI, bezw. LVI, zeigt, mit einer in einem folgenden Abschnitt zu behandelnden verwandten Schrift zusammen [1]).

In den griechischen Handschriften ist mit dem zweiten Teil des Schriftstückes Hippolyt in Verbindung gebracht. Infolge dessen wurde die Schrift, und zwar ganz oder in allen fünf Teilen, mehrfach dem berühmten Kirchenlehrer zugesprochen. Sie fand auch Aufnahme in die oben genannten Ausgaben desselben, die Migne'sche ausgenommen. Der neueste Herausgeber, Lagarde, erkannte sie zwar als Auszug aus den AK, und er sprach sich darüber ebensowohl in den Reliquiae iuris eccl. gr. 1856 p. VIII als in der Hippolytausgabe (S. 89) aus. Gleichwohl konnte er sich nicht enthalten, die Schrift nicht bloss in jene Edition (p. 1—18) aufzunehmen, in welcher sie mit Recht einen Platz einnimmt, sondern auch in diese, in welche sie nach seiner eigenen Erklärung streng genommen nicht gehört. Nur wurde hier das erste Stück, der Abschnitt über die Charismen weggelassen, andererseits ein Schluss beigefügt, welcher, allein der Münchener Handschrift angehörig, in den früheren Ausgaben sich nicht findet, zu der Schrift selbst auch nicht gehört, indem er, wie die verschiedene Tinte zeigt, in der Handschrift erst nachträglich und wie es scheint zur Ausfüllung des Raumes beigefügt wurde. Nach Lagarde gab noch Pitra in Iuris eccl. Graec. hist. et mon. I, 45—72 die Schrift gesondert heraus (ohne das erste Stück und mit Weglassung des grösseren Teiles des letzten). Er meinte sogar, die erste Edition zu veranstalten. Wie unrichtig dies aber ist, geht aus dem Vorstehenden hervor. Sein Text ist überdies unbrauchbar, da er mehr an die Handschriften der AK sich anschloss als an diejenigen, welche unsere Schrift bieten und bei einer Ausgabe derselben naturgemäss in erster Linie zu berücksichtigen sind.

Es ist jetzt so ziemlich allgemein anerkannt, dass die Schrift nicht von Hippolyt herrührt. Eine Ausnahme macht nur der

1) Uri, Catalogus Biblioth. Bodleianae I (1787), 39.

Digitized by Google

erste Teil, der Abschnitt περὶ χαρισμάτων, über den bereits gehandelt wurde. Derselbe geht wahrscheinlich auf die gleichnamige Schrift des Kirchenlehrers zurück, wenn er auch nur durch die AK auf uns gekommen ist. Doch ist die Erkenntnis noch nicht ganz durchgedrungen. Da und dort werden die Stücke immer noch Hippolyt zugeeignet oder als eine ältere Schrift verwertet [1]). Und bei der bisherigen Behandlung der Frage kann das nicht allzu sehr auffallen. So manche Argumente gegen die Autorschaft Hippolyts auch vorgebracht wurden, so wurden die gewichtigsten Gründe doch nicht geltend gemacht. Die Frage verdient daher eine neue Untersuchung, und dies um so mehr, als mit ihr zugleich eine zweite, die notwendig zu erörtern ist, in der Hauptsache ihre Erledigung findet.

Der Name Hippolyts steht, wie die syrischen Handschriften zeigen, wohl schon von altersher mit dem Schriftstück in Verbindung. Aber nach der griechischen Ueberlieferung gilt das Zeugnis nur dem zweiten oder, wenn wir von dem über die Charismen handelnden Teil absehen, dem ersten Abschnitt. Die weiteren Abschnitte haben die Worte διὰ Ἱππολύτου nicht, und es besteht kein Grund, die Angabe auf sie auszudehnen. Wenn in den syrischen Handschriften auch der folgende Teil auf den Kirchenlehrer zurückgeführt wird, so rührt das ohne Zweifel daher, dass der Uebersetzer seine Arbeit mit Stücken begann, welche noch in den ersten, angeblich Hippolyt angehörigen Teil hineinragen. Dass hier jedenfalls von einer Autorschaft Hippolyts nicht die Rede sein kann, zeigt der Inhalt aufs klarste. Es sei nur an das Verzeichnis der Feiertage im vierten Stück (C. A. VIII, 33) erinnert. Dasselbe geht noch etwas über das Verzeichnis der Festtage im fünften Buch der AK hinaus; es kann daher nicht vor dem Anfang des 5. Jahrhunderts entstanden sein.

Aber auch für das erste Stück kann Hippolyt nicht ernstlich in Betracht kommen. Seine Autorschaft beruht nur auf der fraglichen Notiz der Handschriften, und diese bieten uns keine hinreichende Gewähr. Die Notiz findet sich zudem nicht in allen Handschriften. Sie fehlt in der Florentiner Handschrift, einer der ältesten; sie fehlt auch in der Barberina, der ältesten

1) Vgl. Reuter, Das Subdiakonat 1890 S. 38. Zahn, Ignatius v. A. S. 147.

Digitized by Google

griechischen. Sie wird endlich auch in der syrischen Pariser Handschrift vermisst. Das Fehlen soll indessen nicht besonders betont werden. Das Schriftstück zeugt selbst hinlänglich gegen die Autorschaft Hippolyts.

Es enthält eine Gliederung des Klerus, wie sie zur Zeit Hippolyts noch nicht nachweisbar ist, und Anordnungen für den Klerus, die mehr oder weniger entschieden auf eine spätere Zeit hinweisen. Auch die Form der Darstellung spricht dagegen [1]). Hippolyt legte, so viel wir von ihm wissen, seine Gedanken schwerlich so den Aposteln in den Mund, wie es hier der Fall ist, und wenn er es je that, so liess er die einzelnen Apostel nicht so schablonenartig auftreten, wie es hier geschieht; dazu stand er geistig zu hoch.

Dazu kommt ein weiteres. Wenn wir die beiden Schriftstücke, den fraglichen Abschnitt oder vielmehr, da in dieser Beziehung alle unter den gleichen Gesichtspunkt fallen, die fraglichen Abschnitte und das achte Buch der AK mit einander vergleichen, so erscheinen jene nicht als die Grundlage von diesem, sondern umgekehrt als ein Auszug aus demselben. Schon die Handschriften, welche die Stücke enthalten, lassen das Verhältnis vermuten. Die Barberina enthält Liturgien, an erster Stelle die Liturgie des hl. Basilius. Wer sie zusammenstellte, der konnte sich leicht versucht fühlen, auch ein Rituale für die Ordinationen aufzunehmen, und dazu boten die AK den Stoff dar. Die weiteren Handschriften, soweit sie näher bekannt sind, sind im allgemeinen Sammlungen der kirchlichen Kanones und von Schriftstücken, welche die kirchliche Disziplin betreffen; sie enthalten insbesondere Verordnungen über die Pflichten und Befugnisse der Geistlichen. Dieser Art sind auch die fraglichen Stücke: eine Zusammenfassung von Verordnungen, betreffend die Weihen, Rechte und Pflichten der Kleriker sowie die Verwaltung der Kirche. Und wenn solche Bestimmungen mit anderen Dingen vermischt in einem Werke stehen, andererseits in ein Sammelwerk von der gezeichneten Art Aufnahme fanden, so spricht die Vermutung dafür, dass sie für dieses aus jenem ausgezogen wurden. Der Schluss wurde bereits von Drey (S. 152) und Bickell (S. 225) gezogen, und wenn er an und für sich

1) So auch Lightfoot, Apost. Fathers P. I 1890 II, 402.

Digitized by Google

auch einigen Bedenken unterliegt, sofern ja an sich auch das umgekehrte Verhältnis möglich und denkbar ist, dass der Bearbeiter der AK das Schriftstück vorgefunden und für seine Zwecke benützt und erweitert habe, so müssen die Bedenken verstummen, sobald die beiden Schriftstücke näher mit einander verglichen werden.

Der Verfasser des Auszuges sah es keineswegs geflissentlich darauf ab, den Charakter seiner Arbeit zu verhüllen, oder er gab sich wenigstens nicht die Mühe, die dazu erforderlich war. Er liess einfach aus, was in Ansehung seines Zweckes überflüssig war, oder er änderte auch, was seiner Auffassung weniger entsprach. In ersterer Beziehung fiel hauptsächlich der ganze Abschnitt über die Liturgie (c. 6—15) weg. In dieser Beziehung wurde vor allem das lange Gebet, das in den AK VIII, 5 über den zu weihenden Bischof gesprochen wird, erheblich abgekürzt. Noch bemerkenswerter ist die Aenderung, welche der Abschnitt über die Bestellung des Lektors erfuhr. Während die AK VIII, 22 dem Lektor die Handauflegung zu teil werden lassen und ein über ihn zu sprechendes Weihegebet mitteilen, wird in dem Auszug die Ordination einfach durch Auflegung der Bibel vollzogen. Der Abschnitt lautet kurz folgendermassen: Περὶ ἀναγνώστου· ἀναγνώστης καθίσταται ἐπιδιδόντος αὐτῷ βιβλίον τοῦ ἐπισκόπου· οὐδὲ γὰρ χειροθετεῖται. Der Auszug steht hier also in geradem Gegensatz zu den AK, sofern er die Handauflegung verwirft, während diese sie verordnen. Es ergaben sich ferner kleine Aenderungen dadurch, dass die Anfangsworte der Reden der einzelnen Apostel als Ueberschriften behandelt wurden. Zu dem Behufe war die in den AK hier regelmässig stehende Partikel δὲ zu beseitigen. So wurde sofort die Verordnung über die Priesterweihe: Περὶ δὲ χειροτονίας πρεσβυτέρων ἐγὼ ὁ φιλούμενος κτλ. (c. 16) umgeändert in: Περὶ χειροτονίας πρεσβυτέρου· ἐγὼ ὁ φιλούμενος κτλ. Und ähnlich bei den weiteren Verordnungen. Endlich wurden auch sonst noch einige Worte gestrichen, wenn sie in den Auszug allzu wenig passten. So wurde gleich am Anfang des zweiten Stückes das ἐν τοῖς προλαβοῦσιν beseitigt. Da die Worte eine Verweisung auf Früheres anzeigen und dieses Frühere selbst nicht mit aufgenommen wurde, so konnten sie nicht wohl stehen bleiben. In dieser Beziehung ging aber der Autor des Auszuges nicht

Digitized by Google

so weit, als die Sorgfalt es erforderte, und dieser seiner Nachlässigkeit verdanken wir die Möglichkeit, den auszüglichen Charakter seiner Arbeit sowie die Vorlage mit aller Sicherheit zu erkennen, welcher er die einzelnen Stücke entnahm. Er liess da und dort noch Kleinigkeiten zurück, welche auf Benützung einer fremden Schrift hinweisen, und da diese Punkte alle in den AK sich finden, so ist mit dem Nachweis dieses Verhältnisses zugleich seine Quelle festgestellt. So wurde in der eben angeführten Stelle wohl das ἐν τοῖς προλαβοῦσιν gestrichen. Aber es blieben noch die Worte: ὡς ἅμα πάντες διεταξάμεθα, und mit ihnen die Verweisung auf einen früheren Abschnitt, der aber in dem Auszug selbst keine Stelle hat. Hier zeigt sich also der Charakter der Arbeit als Auszug, und die Uebereinstimmung der beibehaltenen Worte mit den AK VIII, 4: ὡς ἐν τοῖς προλαβοῦσιν ἅμα πάντες διεταξάμεθα, verrät die Quelle des Auszuges. In dem ἅμα πάντες tritt der Auszug zudem noch besonders zu Tage. Mit den Worten wird in Rücksicht auf das Auftreten des Apostels Petrus, der nunmehr zunächst allein das Wort führt, darauf Bezug genommen, dass früher die Apostel alle zumal ihre Verordnungen erliessen. Das bezieht sich auf die sechs ersten Bücher der AK im allgemeinen, im besondern aber geht die Verweisung auf den Anfang des zweiten Buches, wo die Eigenschaften des Kandidaten des bischöflichen Amtes aufgeführt werden. Später hat der Excerptor indessen nicht einmal so viel Sorgfalt aufgewendet, wie am Anfang. Wurde das ἐν τοῖς προλαβοῦσιν hier gestrichen, wenn es anders nicht etwa bereits in der Vorlage fehlte, so wurde es am Ende der Verordnung über die Bedingungen der Aufnahme in die Kirche, bezw. VIII, 32 belassen. Der Charakter des Schriftstückes offenbart sich damit noch stärker. Eine dritte Verweisung findet sich endlich am Anfang der nächsten Verordnung (VIII, 33). Petrus und Paulus bemerken hier, es sei bereits gesagt worden, der Sabbath habe Bezug auf die Schöpfung, der Sonntag auf die Auferstehung, während doch die Schrift darüber nichts enthält. Vgl. C. A. V, 15; VII, 23.

Die Schrift ist also zweifellos ein Auszug aus den AK. Von der Autorschaft Hippolyts, sei es bezüglich aller Stücke, sei es bezüglich eines einzelnen, kann daher schlechterdings keine Rede sein. Es lässt sich nur fragen, wie es kam, dass der Name des

Digitized by Google

Kirchenvaters mit ihr in Verbindung gelangte, und auch diese Frage lässt sich mehr aufwerfen als lösen. Wenn der Name bei dem Abschnitt über die Charismen stände, dann wäre allerdings die Antwort nicht schwer. So aber lässt sich nur vermuten, dass entweder ein Missverständnis störend eingriff oder dass der Kirchenlehrer dem Verfasser des Auszuges oder einem Abschreiber auf Grund irgend welcher Nachrichten als Sammler von apostolischen Verordnungen bekannt war. Ob als diese Verordnungen etwa die in arabischer Uebersetzung erhaltenen Canones Hippolyti zu betrachten sind, ob ferner diese Canones ihrerseits, sei es unmittelbar, sei es mittelbar durch Verarbeitung in einer weiteren orientalischen Schrift, dem Verfasser der AK etwa als Quelle dienten, wird in einer späteren Abhandlung erörtert werden.

Ist nach dem Vorstehenden von der fraglichen Schrift als einer Quelle der AK abzusehen, so ist es auf der anderen Seite doch wahrscheinlich, dass der Verfasser auch für den weiteren Teil des achten Buches an Vorhandenes sich anschloss. Der Gegenstand, der in demselben behandelt wird, die gottesdienstliche Ordnung, gebietet geradezu die Annahme; denn eine starke Neuerung auf diesem Gebiete hätte naturgemäss grossen Anstoss erregen und das ganze Werk in Frage stellen müssen. Nur wird seine Quelle teilweise mehr die kirchliche Praxis als ein schriftliches Dokument gewesen sein.

Dass er aber andererseits auch hier nicht bloss Bestehendes darstellte, sondern Eigenes beigab, dürfte insbesondere aus dem besprochenen Auszug erhellen.

Wenn hier ein Weihegebet gänzlich ausgelassen und dafür die Bemerkung eingesetzt ist, dass der Lektor eine Handauflegung gar nicht empfange, so weist das auf eine durchaus verschiedene Praxis hin. Auf welcher Seite die Abweichung liegt, ob in der Quelle oder in dem Auszug, bleibt freilich zunächst unentschieden. Wenn man aber in Erwägung zieht, dass die eine Schrift ein Pseudepigraphum ist und die andere im allgemeinen treu an die Vorlage sich anschliesst, so wird man mit seinem Urteil nicht allzu sehr schwanken. Das Gebet für die Weihe des Lektors rührt wahrscheinlich von dem Verfasser des Buches her.

Aehnlich verhält es sich mit dem Gebet für die Weihe des

Digitized by Google

Bischofs, soweit es von dem Auszug ausgeschlossen wurde. Die Differenz betrifft namentlich den Anfang. Statt der Worte des Auszuges: Ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ bieten die AK Folgendes: Ὁ ὤν, δέσποτα κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ μόνος ἀγέννητος καὶ ἀβασίλευτος, ὁ ἀεὶ ὢν καὶ πρὸ τῶν αἰώνων ὑπάρχων, ὁ πάντη ἀνενδεὴς καὶ πάσης αἰτίας καὶ γενέσεως κρείττων, ὁ μόνος ἀληθινός, ὁ μόνος σοφός, ὁ ὢν μόνος ὕψιστος, ὁ τῇ φύσει ἀόρατος, οὗ ἡ γνῶσις ἄναρχος, ὁ μόνος ἀγαθὸς καὶ ἀσύγκριτος, ὁ τὰ πάντα εἰδὼς πρὶν γενέσεως αὐτῶν, ὁ τῶν κρυπτῶν γνώστης, ὁ ἀπρόσιτος, ὁ ἀδέσποτος, ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ σου τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν, ἡ δημιουργὸς τῶν ὅλων δι' αὐτοῦ, ὁ προνοητής, ὁ κηδεμών. Im weiteren Verlaufe berühren sich die Gebete ziemlich enge. Die Worte ὁ τὰ πάντα εἰδὼς πρὶν γενέσεως αὐτῶν werden im Auszug nachgeholt. Doch besteht immerhin noch eine erhebliche Verschiedenheit. Ich stelle den Teil in Parallele, indem ich das, was die Gebete gegenseitig mehr enthalten, durch Anwendung von kleinerer Schrift hervorhebe.

C. A. VIII, 5.

. . . ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως, ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν καὶ τὰ ταπεινὰ ἐφορῶν· σὺ ὁ δοὺς ὅρους ἐκκλησίας διὰ τῆς ἐνσάρκου παρουσίας τοῦ Χριστοῦ σου ὑπὸ μάρτυρι τῷ παρακλήτῳ διὰ τῶν σῶν ἀποστόλων καὶ ἡμῶν τῶν χάριτι σῇ παρεστώτων ἐπισκόπων, ὁ προορίσας ἐξ ἀρχῆς ἱερεῖς εἰς ἐπισταsίαν λαοῦ σου, Ἄβελ ἐν πρώτοις, Σὴθ καὶ Ἐνὼς καὶ Ἐνὼχ καὶ Νῶε καὶ Μελχισεδὲκ καὶ Ἰὼβ, ὁ ἀναδείξας Ἀβραὰμ καὶ τοὺς λοιποὺς πατριάρχας σὺν τοῖς πιστοῖς σου θεράπουσιν Μωυσεῖ καὶ Ἀαρὼν καὶ Ἐλεαζάρῳ καὶ Φινεές, ὁ ἐξ αὐτῶν προχειρισάμενος ἄρχοντας καὶ ἱερεῖς ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου, ὁ τὸν Σαμουὴλ ἐκλεξάμενος εἰς ἱερέα καὶ προφήτην, ὁ τὸ ἁγίασμά σου ἀλειτούργητον μὴ ἐγκαταλιπών, ὁ εὐδοκήσας ἐν οἷς ἤρετίσω δοξασθῆναι· αὐτὸς καὶ νῦν μεσιτείᾳ τοῦ Χριστοῦ σου δι' ἡμῶν ἐπίχεε τὴν δύναμιν

Excerpta.

. . . ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως, ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν καὶ τὰ ταπεινὰ ἐφορῶν, ὁ γινώσκων τὰ πάντα πρὶν γενέσεως, σὺ ὁ δοὺς ὅρους ἐκκλησίας διὰ λόγου χάριτός σου, ὁ προορίσας τε ἀπ' ἀρχῆς γένος δίκαιον ἐξ Ἀβραάμ, ἄρχοντάς τε καταστήσας, τό τε ἁγίασμά σου μὴ καταλιπὼν ἀλειτούργητον, ὁ ἀπὸ καταβολῆς κόσμου εὐδοκήσας ἐν οἷς ἤρετίσω δοξασθῆναι· καὶ νῦν ἐπίχεε τὴν παρὰ σοῦ δύναμιν τοῦ ἡγεμονικοῦ πνεύματος, ὅπερ διὰ τοῦ

Digitized by Google

τοῦ ἡγεμονικοῦ σου πνεύματος, ὅπερ διακονεῖται τῷ ἠγαπημένῳ σου παιδὶ Ἰησοῦ Χριστῷ, ὅπερ ἐδωρήσατο γνώμῃ σου τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις σου τοῦ αἰωνίου θεοῦ. Δὸς ἐν τῷ ὀνόματί σου, καρδιογνῶστα θεέ, ἐπὶ τὸν δοῦλόν σου τόνδε, ὃν ἐξελέξω εἰς ἐπίσκοπον, ποιμαίνειν τὴν ἁγίαν σου ποίμνην καὶ ἀρχιερατεύειν σοι, ἀμέμπτως λειτουργοῦντα νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ ἐξιλασκόμενόν σου τὸ πρόσωπον, ἐπισυναγαγεῖν τὸν ἀριθμὸν τῶν σωζομένων καὶ προσφέρειν σοι τὰ δῶρα τῆς ἁγίας σου ἐκκλησίας· δὸς αὐτῷ, δέσποτα παντόκρατορ, διὰ τοῦ Χριστοῦ σου τὴν μετουσίαν τοῦ ἁγίου πνεύματος, ὥστε ἔχειν ἐξουσίαν ἀφιέναι ἁμαρτίας κατὰ τὴν ἐντολήν σου, διδόναι κλήρους κατὰ τὸ πρόσταγμά σου, λύειν δὲ πάντα σύνδεσμον κατὰ τὴν ἐξουσίαν, ἣν ἔδωκας τοῖς ἀποστόλοις, εὐαρεστεῖν δέ σοι ἐν πραότητι καὶ καθαρᾷ καρδίᾳ, ἀτρέπτως, ἀμέμπτως, ἀνεγκλήτως προσφέροντά σοι καθαρὰν καὶ ἀναίμακτον θυσίαν, ἣν διὰ Χριστοῦ διετάξω, τὸ μυστήριον τῆς καινῆς διαθήκης, εἰς ὀσμὴν εὐωδίας διὰ τοῦ ἁγίου παιδός σου Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν, δι' οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ σέβας ἐν ἁγίῳ πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Καὶ ταῦτα ἐπευξαμένου οἱ λοιποὶ ἱερεῖς ἐπιλεγέτωσαν ἀμήν κτλ.

ἠγαπημένου σου παιδὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ δεδώρησαι τοῖς ἁγίοις σου ἀποστόλοις, οἳ καθίδρυσαν τὴν ἐκκλησίαν κατὰ τόπον ἁγιάσματός σου εἰς δόξαν καὶ αἶνον ἀδιάλειπτον τοῦ ὀνόματός σου. Καρδιογνῶστα πάντων, δὸς ἐπὶ τὸν δοῦλόν σου τοῦτον, ὃν ἐξελέξω εἰς ἐπισκοπήν σου τὴν ἁγίαν, καὶ ἀρχιερατεύειν σοι ἀμέμπτως, λειτουργοῦντα νυκτὸς καὶ ἡμέρας, ἀδιαλείπτως τε ἱλάσκεσθαι τῷ προσώπῳ σου καὶ προσφέρειν σοι τὰ δῶρα τῆς ἁγίας σου ἐκκλησίας καὶ τῷ πνεύματι τῷ ἀρχιερατικῷ ἔχειν ἐξουσίαν ἀφιέναι ἁμαρτίας κατὰ τὴν ἐντολήν σου, διδόναι κλήρους κατὰ τὸ πρόσταγμά σου, λύειν τε πάντα σύνδεσμον κατὰ τὴν ἐξουσίαν, ἣν ἔδωκας τοῖς ἀποστόλοις, εὐαρεστεῖν τε σοὶ ἐν πραότητι καὶ καθαρᾷ καρδίᾳ, προσφέροντά σοι ὀσμὴν εὐωδίας διὰ τοῦ παιδός σου Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, μεθ' οὗ σοι δόξα, κράτος, τιμὴ σὺν ἁγίῳ πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.

Dies der Wortlaut der Gebete. Gehen wir nun zu ihrer Beurteilung über, so ist vor allem im Auge zu behalten, dass

Digitized by Google

das Schriftstück, in welchem die kürzere Formel steht, im ganzen ein Auszug aus einer anderen Schrift ist. Was für das Ganze, gilt aber auch für den Teil. Der Satz versteht sich von selbst, und gegen denselben ist hier um so weniger etwas einzuwenden, als im anderen Fall zu erklären ist, wie denn der Excerptor dazu kam, eine Schrift auszuziehen, wenn ihm das, was er damit gewinnen wollte, schon anderwärts vorlag. Setzen wir übrigens diesen Fall, oder nehmen wir wenigstens an, was auf dasselbe hinauskommt, der Excerptor habe das kürzere Gebet gekannt und sich durch die Rücksicht auf dasselbe bei seinen Abstrichen leiten lassen, so würde zu folgern sein, dass der Autor der AK im allgemeinen das vorfand, was beide Formeln gemeinschaftlich haben, das aber zusetzte, was er über die kürzere Formel hinaus bietet. Wir hätten so einen Anhaltspunkt, um die Interpolation festzustellen, und das Resultat würde zu dem stimmen, was wir über den Bearbeiter der früheren Bücher kennen gelernt. Die göttlichen Prädikate, als deren Sammlung der Eingang sich darstellt, lassen sich zum grösseren Teil in den Interpolationen nachweisen. In VI, 11 finden wir allein schon παντοκράτωρ, ἄναρχος, ἀΐδιος = ἀόρατος, ἀπρόσιτος, θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ, τῶν ὄντων δημιουργός, προνοητής, und in dem damit zusammenhängenden Abschnitt VI, 10 ἀγέννητος. In der Häufung von biblischen Beispielen, welche ein späterer Abschnitt enthält, erkennen wir ebenfalls eine Eigentümlichkeit des Interpolators. Das πνεῦμα διακονούμενον τῷ υἱῷ erinnert an den θεὸς λόγος ὑπηρετούμενος τῷ πατρὶ in V, 20. Die Uebereinstimmung weist deutlich auf die Hand des Bearbeiters hin, wenn er anders mit dem Interpolator identisch ist. Indessen gehört ihm allem nach noch mehr an. Die Voraussetzung, auf welcher die bisherige Scheidung beruht, hat ja nicht die grössere Wahrscheinlichkeit für sich. Nach dem Stand der Dinge ist eher anzunehmen, dass der Excerptor die Vorlage einfach nach seinem Ermessen änderte. Dabei mochte für ihn einerseits im allgemeinen das Streben nach Kürze massgebend sein. Andererseits mochten ihm auch einzelne Stellen weniger gefallen, wie der Eingang, der mehr eine doktrinäre Darlegung der Eigenschaften Gottes als eine gebetsmässige Erhebung des Herzens zu Gott ist, oder geradezu als anstössig erscheinen, wie der Abschnitt mit den alttestamentlichen Priestern, da die hl.

Digitized by Google

Schrift von den bezüglichen Männern wohl berichtet, dass sie Opfer darbrachten, sie aber, einen ausgenommen, nicht Priester nennt, und die angeführte Stelle über den hl. Geist. Die Ausscheidung lässt sich hienach leicht ohne die Voraussetzung einer älteren Formel erklären. Wenn es sich aber so verhält, und wenn man andererseits erwägt, dass der Autor das Gebet für die Weihe des Lektors ganz schuf, so lässt er sich im grossen und ganzen auch als Verfasser dieses Gebetes betrachten. Nur schloss er sich dabei selbstverständlich an die allgemeine kirchliche Ueberlieferung und Praxis an; einzelne Gedanken und Sätze entlehnte er vielleicht auch aus einer schriftlichen Quelle. Der Annahme stehen jedenfalls die sonst bekannten Weihegebete der Griechen nicht entgegen, indem sie von denen der AK durchaus verschieden sind.

Was sich für dieses Weihegebet ergab, gilt im wesentlichen auch für die übrigen. Es ist deshalb nicht näher auf sie einzugehen. Nur ein Punkt sei hervorgehoben. Während die folgenden Gebete und Verordnungen in den beiden Schriften fast wörtlich zusammenstimmen, liess der Excerptor auch in dem Gebete für die Priesterweihe einige Stellen aus. So fehlen gleich im Anfang nach τῶν ὅλων προνοῶν die Worte: καταλλήλως· ᾧ γὰρ δύναμις διάφορα ποιῆσαι, τούτῳ δύναμις καὶ διαφόρως προνοῆσαι· δι' αὐτοῦ γὰρ, ὁ θεός, προνοεῖς τῶν μὲν ἀθανάτων φυλακῇ μόνῃ, τῶν δὲ θνητῶν διαδοχῇ, τῆς ψυχῆς φροντίδι νόμων, τοῦ σώματος ἀναπληρώσει τῇς ἐνδείας· αὐτὸς οὖν. Die Stelle ist sehr charakteristisch, und gleich dem Anfang des Gebetes für die Bischofsweihe verrät auch sie deutlich, warum sie in den Auszug keine Aufnahme fand.

Der Bearbeiter der AK erlaubte sich also hier, namentlich in dem Abschnitt über den Lektor, eine Neuerung einzuführen. Daraus ist aber nicht zu folgern, dass die abweichenden Verordnungen des Auszuges einen älteren Text enthalten, sondern es lässt sich nur sagen, dass die Praxis, welche sie repräsentieren, die ältere ist. Das Verhältnis der Texte ist wie im ganzen so auch im einzelnen nicht zweifelhaft. Die koptischen Kanones der Apostel beweisen insbesondere für den älteren Text des Auszuges nichts [1]), da sie, wie wir später sehen werden, selbst aus den AK geflossen sind.

1) Vgl. Achelis, Die Canones Hippolyti S. 243.

Digitized by Google

Mit der Bischofsweihe steht die Liturgie in Verbindung. Dieselbe weicht von den übrigen Liturgien erheblich ab, und wenn dieser Umstand für das Verfahren des Autors nichts beweist, da die Gestalt, in welcher jene Liturgien uns erhalten wurden, ein späteres Stadium der Entwicklung darstellt, so berechtigt uns doch bereits das bisherige Ergebnis zu der Annahme, dass auch hier nicht etwa nur Bestehendes wiedergegeben, sondern manches Eigene beigefügt wurde. Der Abschnitt enthält zudem selbst solche Punkte, welche wir oben als für den Autor, bezw. den Interpolator charakteristisch kennen gelernt haben. Man vergleiche die Aneinanderreihung von abstrakten göttlichen Prädikaten am Anfang der Eulogie des Bischofs über die Katechumenen (c. 6) und im Eingang der Danksagung oder Präfation (c. 12), die noch grössere Häufung im Schlussgebet der Liturgie (c. 15), im allgemeinen dieselben, wie sie uns im Gebet für die Bischofsweihe begegnet sind, und dazu noch mehrere andere; die Aufnahme der drei Bischöfe Jakobus, Klemens und Evodius in das Bittgebet oder Gebet für die Gläubigen (c. 10), die grosse, vielfach in blossem rhetorischen Wortschwall und in Häufung von biblischen Beispielen sich äussernde Breite des Dankgebetes. Man erwäge ferner, um noch Bestimmteres zu berühren, das wiederholte μόνος ἀγέννητος θεὸς, und dies insbesondere an einem Orte (c. 6), an dem uns in einer anderen Schrift an seiner Statt ὁ ζῶν θεὸς begegnen wird; das μονογενὴς θεὸς (c. 7); das Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς εἰς πάντα ὑπηρετησάμενος τῷ θεῷ αὐτοῦ καὶ πατρὶ εἴς τε δημιουργίαν καὶ πρόνοιαν κατάλληλον (c. 12) verglichen mit dem θεὸν λόγον ὑπηρετούμενον τῷ θεῷ αὐτοῦ καὶ πατρὶ εἰς τὴν τῶν ὅλων δημιουργίαν des Interpolators in V, 20. Man nehme auch die dreimalige Bezeichnung des Bischofs in c. 12 als ἀρχιερεύς, während sonst der Ausdruck ἐπίσκοπος üblich ist. Das ἀρχιερεὺς ist ein Lieblingsausdruck des Interpolators; er gebraucht ihn dreimal in Bezug auf den Bischof (II, 27. 57), noch öfter in Bezug auf Christus (II, 25. 27; V, 6; VI, 11. 30) und hier einigemale mit Beifügung eines μέγας. Demgemäss ist er, unter der bekannten Voraussetzung, auf die Hand des Bearbeiters zu schreiben. Der Schluss [1]), welcher aus der Erscheinung gezogen wurde, dass das fragliche

1) Theolog. Studien und Kritiken 1883 S. 27 ff.

Digitized by Google

Kapitel (12) einer anderen Liturgie entnommen sei als die übrigen Teile (c. 5—11; 13—15), beruht auf Verkennung des Anteils, den der Autor des Buches an der Darstellung hat. Die Scheidung ist auch sonst nicht gerechtfertigt. Das Wort ἀρχιερεὺς kommt bereits auch in dem vorausgehenden Teile (c. 10 s. f.) vor.

Liegen in der Liturgie zweifellos Zuthaten des Autors vor, so ist derselbe hier doch nicht so weit gegangen, als wir dieses bei den Weihegebeten vermuten durften. Wie aus den Schriften des Johannes Chrysostomus erhellt, berührt er sich nicht bloss in den Grundzügen, sondern zum Teil auch im Wortlaut der Gebete sehr enge mit der antiochenischen Liturgie um d. J. 400 [1]).

Die Liturgie kennt ausser dem Stand der Gläubigen vier weitere Stände: Katechumenen, Energumenen, Taufkandidaten (φωτιζόμενοι) und Büsser, und dementsprechend eine vierfache Entlassung nach dem didaktischen Teil des Gottesdienstes. Dieselbe Ordnung kennt im wesentlichen auch der Kirchenlehrer, während die Liturgie von Konstantinopel von diesen Entlassungen nur die der Katechumenen hat, die Liturgie des hl. Markus selbst diese mehr andeutet als ausführt, die Liturgie des hl. Jakobus sie sogar gänzlich auslässt. Die Entlassung der Energumenen wird in De incomprehens. Dei natura hom. III c. 7 (ed. Bened. I, 470) mit den Worten erwähnt: Διὰ τοῦτο καὶ τοὺς ἐνεργουμένους κατ' ἐκεῖνον ἵστησι τὸν καιρὸν ὁ διάκονος καὶ κελεύει κλῖναι τὴν κεφαλὴν μόνον καὶ τῷ σχήματι τοῦ σώματος ποιεῖσθαι τὰς ἱκετηρίας· εὔχεσθαι γὰρ αὐτοὺς μετὰ τοῦ κοινοῦ συλλόγου τῶν ἀδελφῶν οὐ θέμις. Die Entlassung der Energumenen und Büsser wird in Hom. 71 (72) ad Matth. (VII, 666) angedeutet: Καὶ ἡ πρώτη δὲ δέησις ἐλέους γέμει, ὅταν ὑπὲρ τῶν ἐνεργουμένων παρακαλῶμεν· καὶ ἡ δευτέρα πάλιν, ὑπὲρ ἑτέρων τῶν ἐν μετανοίᾳ, πολὺ τὸ ἔλεος (sc. κύριε ἐλέησον) ἐπιζητοῦσα. Ebenso in Hom. 18 c. 3 ad II Cor. (X, 568). Bezüglich der Katechu-

1) Daraus folgt, dass er sich an die zu seiner Zeit bestehende Liturgie anschloss. Die Behauptung Probsts, Liturgie der drei ersten christl. Jahrhunderte S. 232, dass er im Interesse seiner Fiktion gegenüber den Aenderungen, welche auf dem Gebiete der Liturgie nach dem Konzil von Nicäa eintraten, zu der alten Liturgie zurückgriff und sie für die apostolische ausgab, wurde nicht begründet; sie ist auch nicht wahrscheinlich.

Digitized by Google

menen wird in Hom. II c. 5—8 ad II Cor. (X, 435—440) auch das Gebet mitgeteilt, das vor der Entlassung über sie gesprochen wurde. Dasselbe stimmt mit dem der AK zwar nicht ganz überein. Die Gedankenfolge und teilweise auch der Inhalt ist abweichend. Doch ist die Verschiedenheit nicht allzu sehr zu betonen. Denn wenn sie zum Teil auch auf Rechnung des Autors der AK zu schreiben ist, so hat sie doch zugleich wahrscheinlich auch darin ihren Grund, dass der Kirchenvater bei seinem freien Vortrag das Gebet selbst nicht ganz wörtlich mitteilte, wie es auch nicht in ununterbrochenem Zusammenhang, sondern mit Beifügung einer Erklärung zu den einzelnen Sätzen gegeben wird. Bei der Bedeutung, welche das Zusammentreffen hat, mögen die beiden Gebete folgen und zum Behufe einer leichteren Vergleichung zugleich einige Stichworte durch gesperrten Druck hervorgehoben werden[1]).

Chrysostomus.

Ὑπὲρ τῶν κατηχουμένων ἐκτενῶς δεηθῶμεν. Στῶμεν καλῶς. Δεηθῶμεν, ἵνα ὁ πανελεήμων καὶ οἰκτίρμων θεὸς ἐπακούσῃ τῶν δεήσεων αὐτῶν· ἵνα διανοίξῃ τὰ ὦτα τῶν καρδιῶν αὐτῶν, ὥστε ἀκοῦσαι, ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε καὶ οὖς οὐκ ἤκουσε καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη· καὶ κατηχήσῃ αὐτοὺς τὸν λόγον τῆς ἀληθείας καὶ κατασπείρῃ τὸν φόβον αὐτοῦ ἐν αὐτοῖς· καὶ βεβαιώσῃ τὴν πίστιν αὐτοῦ ἐν ταῖς διανοίαις αὐτῶν· ἵνα ἀποκαλύψῃ αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον τῆς δικαιοσύνης· ἵνα αὐτοῖς δῷ νοῦν ἔνθεον, σώφρονα λογισμὸν καὶ ἐνάρετον πολιτείαν, διαπαντὸς τὰ αὐτοῦ νοεῖν, τὰ αὐτοῦ

C. A. VIII, 6.

Ὑπὲρ τῶν κατηχουμένων πάντες ἐκτενῶς τὸν θεὸν παρακαλέσωμεν, ἵνα ὁ ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος εὐμενῶς εἰσακούσῃ τῶν δεήσεων αὐτῶν καὶ τῶν παρακλήσεων, καὶ προσδεξάμενος αὐτῶν τὴν ἱκεσίαν ἀντιλάβηται αὐτῶν καὶ δῷ αὐτοῖς τὰ αἰτήματα τῶν καρδιῶν αὐτῶν πρὸς τὸ συμφέρον, ἀποκαλύψῃ αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, φωτίσῃ αὐτοὺς καὶ συνετίσῃ, παιδεύσῃ αὐτοὺς τὴν θεογνωσίαν, διδάξῃ αὐτοὺς τὰ προστάγματα αὐτοῦ καὶ τὰ δικαιώματα, ἐγκαταφυτεύσῃ ἐν αὐτοῖς τὸν ἁγνὸν αὐτοῦ καὶ σωτήριον φόβον, διανοίξῃ τὰ ὦτα τῶν καρδιῶν αὐτῶν πρὸς τὸ ἐν τῷ νόμῳ αὐτοῦ κατα-

1) Ich gebe den Text nach der Zusammenstellung von Hammond, The ancient Liturgy of Antioch. 1879. Vgl. auch Probst. Die antiochenische Messe nach den Schriften des hl. Joh. Chrysostomus, in Zeitschrift für kath. Th. 1883 S. 250—303.

Digitized by Google

φρονεῖν, τὰ αὐτοῦ μελετᾶν, ἐν τῷ νόμῳ αὐτοῦ καταγίνεσθαι ἡμέρας καὶ νυκτός. Ἔτι ἐκτενέστερον ὑπὲρ αὐτῶν παρακαλέσωμεν, ἵνα ἐξέληται αὐτοὺς ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ ἀτόπου πράγματος καὶ ἀπὸ παντὸς ἁμαρτήματος διαβολικοῦ καὶ πάσης περιστάσεως τοῦ ἀντικειμένου· ἵνα κατιαξιώσῃ αὐτοὺς ἐν καιρῷ εὐθέτῳ τοῦ λουτροῦ τῆς παλιγγενεσίας, τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν, τοῦ ἐνδύματος τῆς ἀφθαρσίας· ἵνα εὐλογήσῃ τὰς εἰσόδους αὐτῶν καὶ τὰς ἐξόδους, πάντα τὸν βίον αὐτῶν, τοὺς οἴκους αὐτῶν καὶ τὰς οἰκετίας· τὰ τέκνα αὐτῶν ἵνα αὐξήσας εὐλογήσῃ καὶ εἰς μέτρον ἡλικίας ἀγαγὼν σοφίσῃ· ἵνα κατευθύνῃ αὐτοῖς πάντα τὰ προκείμενα πρὸς τὸ συμφέρον. Ἐγείρεσθε. Τὸν ἄγγελον τῆς εἰρήνης αἰτήσατε, οἱ κατηχούμενοι. Εἰρηνικὰ ὑμῖν πάντα τὰ προκείμενα, εἰρηνικὴν τὴν παροῦσαν ἡμέραν καὶ πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς ὑμῶν αἰτήσασθε· χριστιανὰ ὑμῖν τὰ τέλη· τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον. Ἑαυτοὺς τῷ ζῶντι θεῷ καὶ τῷ Χριστῷ αὐτοῦ παράθεσθε. Κλίνατε τὰς κεφαλάς.

γίνεσθαι ἡμέρας καὶ νυκτός· βεβαιώσῃ δὲ αὐτοὺς ἐν τῇ εὐσεβείᾳ, ἑνώσῃ καὶ ἐγκαταριθμήσῃ αὐτοὺς τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ ποιμνίῳ καταξιώσας αὐτοὺς τοῦ λουτροῦ τῆς παλιγγενεσίας, τοῦ ἐνδύματος τῆς ἀφθαρσίας, τῆς ὄντως ζωῆς· ῥύσηται δὲ αὐτοὺς ἀπὸ πάσης ἀσεβείας καὶ μὴ δῷ τόπον τῷ ἀλλοτρίῳ κατ' αὐτῶν, καθαρίσῃ δὲ αὐτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος, ἐνοικήσῃ τε ἐν αὐτοῖς καὶ ἐμπεριπατήσῃ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, εὐλογήσῃ τὰς εἰσόδους αὐτῶν καὶ τὰς ἐξόδους καὶ κατευθύνῃ αὐτοῖς τὰ προκείμενα πρὸς τὸ συμφέρον. Ἔτι ἐκτενῶς ὑπὲρ αὐτῶν ἱκετεύσωμεν, ἵνα ἀφέσεως τυχόντες τῶν πλημμελημάτων διὰ τῆς μυήσεως ἀξιωθῶσι τῶν ἁγίων μυστηρίων καὶ τῆς μετὰ τῶν ἁγίων διαμονῆς. Ἐγείρεσθε, οἱ κατηχουμένοι· τὴν εἰρήνην τοῦ θεοῦ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ αἰτήσασθε, εἰρηνικὴν τὴν ἡμέραν καὶ ἀναμάρτητον καὶ πάντα τὸν χρόνον τῆς ζωῆς ὑμῶν, χριστιανὰ ὑμῶν τὰ τέλη, ἵλεω καὶ εὐμενῆ τὸν θεόν, ἄφεσιν πλημμελημάτων· ἑαυτοὺς τῷ μόνῳ ἀγεννήτῳ θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ παράθεσθε. Κλίνατε καὶ εὐλογεῖσθε.

Es fehlt bei dem Kirchenlehrer nur die Entlassung der Taufkandidaten, und da diese insofern eine eigenartige Stellung einnahmen, als die Klasse nicht immer, sondern nur vorübergehend bestand, in den den Taufzeiten vorausgehenden Wochen, so konnten sie leichter unerwähnt bleiben. Doch bleibt das

Digitized by Google

Schweigen immerhin auffallend. Es ist nicht unmöglich, dass sie bei der Entlassung mit den Katechumenen zusammengefasst wurden, und wenn dies geschah, dann ist der von ihnen handelnde Abschnitt in den AK als eine freie Zuthat des Autors des Werkes zu betrachten.

Auf die Entlassung jener Stände folgt in den AK das Gebet für die Gläubigen, der Friedenskuss, die Danksagung mit dem Trisagion. Die Reihenfolge hat zwar nichts Besonderes. Sie findet sich auch in den übrigen Liturgien. Doch verdient bemerkt zu werden, dass sie auch Chrysostomus einmal bestimmt erwähnt. In der bereits angeführten Hom. 18 c. 3 ad II Kor. (X, 568) lesen wir: Καὶ ἐν ταῖς εὐχαῖς δὲ πολὺ τὸν λαὸν ἴδοι τις ἂν συνεισφέροντα. Καὶ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἐνεργουμένων, ὑπὲρ τῶν ἐν μετανοίᾳ κοιναὶ καὶ παρὰ τοῦ ἱερέως καὶ παρ' αὐτῶν γίνονται αἱ εὐχαί, καὶ πάντες μίαν λέγουσιν εὐχήν, εὐχὴν τὴν ἐλέου γέμουσαν. Πάλιν ἐπειδὰν εἰρξωμεν τῶν ἱερῶν περιβόλων τοὺς οὐ δυναμένους τῆς ἱερᾶς μετασχεῖν τραπέζης, ἑτέραν δεῖ γενέσθαι εὐχήν, καὶ πάντες ὁμοίως ἐπ' ἐδάφους κείμεθα, καὶ πάντες ὁμοίως ἀσπαζόμεθα. Ἐπ' αὐτῶν πάλιν τῶν φρικωδεστάτων μυστηρίων ἐπεύχεται ὁ ἱερεὺς τῷ λαῷ, ἐπεύχεται καὶ ὁ λαὸς τῷ ἱερεῖ· τὸ γὰρ μετὰ τοῦ πνεύματός σου οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ τοῦτο. Τὰ τῆς εὐχαριστίας πάλιν κοινά· οὐδὲ γὰρ ἐκεῖνος εὐχαριστεῖ μόνος, ἀλλὰ καὶ ὁ λαὸς ἅπας· πρότερον γὰρ αὐτῶν λαβὼν φωνήν, εἶτα συντιθεμένων, ὅτι ἀξίως καὶ δικαίως τοῦτο γίνεται, τότε ἄρχεται τῆς εὐχαριστίας. Καὶ τί θαυμάζεις, εἴ που μετὰ τοῦ ἱερέως ὁ λαὸς φθέγγεται, ὅπου γε καὶ μετ' αὐτῶν τῶν Χερουβὶμ καὶ τῶν ἄνω δυνάμεων κοινῇ τοὺς ἱεροὺς ἐκείνους ὕμνους ἀναπέμπει.

Das Gebet für die Gläubigen, das in diesem Abschnitt die erste Stelle einnimmt, tritt uns an anderen Orten noch deutlicher entgegen. Chrysostomus spricht von ihm unmittelbar nach dem Gebet für die Katechumenen. Indem er die Gläubigen ermahnt, für die Katechumenen zu beten, geht er zu einem Tadel über mit den Worten: Aber einige sind so unverständig und nachlässig und leichtfertig, dass sie nicht bloss zur Zeit (des Gebetes) der Katechumenen, sondern auch zur Zeit (des Gebetes) der Gläubigen dastehen und plaudern; in der Zeit, in welcher es unser Hauptanliegen sein sollte, Gott zu versöhnen, reizen wir seinen Zorn und gehen weg; und dann fährt er fort:

Digitized by Google

In Gegenwart der Gläubigen werden wir aufgefordert, für die Bischöfe, für die Presbyter, für die Kaiser, für die Obrigkeiten, für Erde und Meer, für die Luft, für den ganzen Erdkreis (bittend) zu dem menschenfreundlichen Gott heranzutreten. In De incompr. Dei nat. hom. III, 6 spricht er noch weiterhin von der Fürbitte für die Kranken, für die in den Bergwerken und in harter Knechtschaft Befindlichen. Es sind das lauter Punkte, die teils in dem Gebet für die Gläubigen, teils in dem Bittgebet nach der Konsekration und Epiklese in den AK sich finden. Die Bitte für den Erdkreis ist in der ersten Stelle sichtlich aus oratorischen Gründen an das Ende gestellt. Dass sie eigentlich an die Spitze gehört, wo sie auch in der Liturgie der AK steht, deutet Chrysostomus in derselben Homilie an einem früheren Orte (c. 4) an.

Der Präfation geht in den AK der Segenswunsch des Bischofs voraus: Ἡ χάρις τοῦ παντοκράτορος θεοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος ἔστω μετὰ πάντων ὑμῶν (II Kor. 13, 13), von der Gemeinde beantwortet mit dem Rufe: Καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου. Die Ordnung kennt auch Chrysostomus, wenn er in Hom. I c. 4 in Pentec. (II, 463) bemerkt: Die Gläubigen sprechen die Worte: Und mit deinem Geiste, zum Bischof nicht nur, wenn er die Kathedra besteigt, zu ihnen redet und für sie betet, sondern auch, wenn er an dem heiligen Tische steht und das furchtbare Opfer darbringt (die Eingeweihten verstehen das Gesagte); denn nicht eher berührt er die daliegenden Gaben, als bis er euch die Gnade des Herrn angewünscht und ihr geantwortet habt: Und deinem Geiste (ἕως ἂν ὑμῖν αὐτὸς ἐπεύξηται τὴν παρὰ τοῦ κυρίου χάριν καὶ ὑμεῖς ἐπιφθέγξησθε αὐτῷ· καὶ τῷ πνεύματί σου). Die Präfation ist in ihrem ersten Teile eine Aufzählung der Wohlthaten und Wunderwerke Gottes im alten Bunde. Darauf beziehen sich die Worte des Kirchenvaters In Ps. 134 c. 6 (V, 393): Ἐπειδὰν ἀρξάμενοί τι λέγειν τῶν τοῦ θεοῦ θαυμάτων πυρωθῶσιν. Der Teil läuft aus in das Trisagion, den Lobgesang der Seraphim, vor denen selbst hinwiederum die Cherubim genannt werden. Das Trisagion selbst wird näherhin durch das ganze Volk gesprochen, während die einleitenden Worte dem Priester allein angehören. Dem entspricht bei Chrysostomus In Oz. hom. V c. 3 (VI, 141): Denn wenn der Bischof an die-

Digitized by Google

sem Altare steht, den logischen Gottesdienst feiert und das unblutige Opfer darbringt, ladet er uns nicht einfach zu diesem Lobgesang ein, sondern vorher nennt er die Cherubim und erwähnt er die Seraphim; dann ermuntert er alle, diese furchtbaren Worte emporzusenden.

Für den folgenden Teil der Liturgie werden die Parallelen seltener, oder sie haben nicht mehr die Bedeutung, wie die angeführten. Sie sind deshalb nicht mehr weiter zu verfolgen.

Der Abschnitt über den Abend- und Morgengottesdienst (c. 35—39) giebt nur zu einer Bemerkung Anlass. Die Energumenen heissen hier an beiden Stellen, wo sie vorkommen (c. 35. 37) χειμαζόμενοι, während sie in dem früheren Abschnitt den gewöhnlichen Namen führen, das Wort χειμαζόμενοι wohl einmal (c. 12) gebraucht wird, indessen nicht als Nomen, sondern als Verbum und mit dem Beisatz ὑπὸ τοῦ ἀλλοτρίου. Man könnte versucht sein, aus der Verschiedenheit des Sprachgebrauches auf eine verschiedene Quelle zu schliessen. Die Annahme wäre aber hier ohne Zweifel ebenso unrichtig, wie in einem ähnlichen Fall, der oben zu berühren war. Die Verschiedenheit rührt allem nach nur von dem Streben des Autors nach Abwechslung im Ausdruck her, und wie dieses hier massgebend war, zeigt der Abschnitt noch deutlicher dadurch, dass die Taufkandidaten das einemal (c. 35), wie früher, φωτιζόμενοι, das anderemal (c. 37) βαπτιζόμενοι genannt werden.

Eine nähere Untersuchung in Hinsicht auf die Quellen erheischen endlich die Apostolischen Kanones. Denselben wird aber eine besondere Abhandlung gewidmet. Wir wenden uns daher hier sofort der Bestimmung der Zeit des Buches zu.

In dieser Beziehung fällt das Verzeichnis der Feiertage c. 33 besonders ins Gewicht. Petrus und Paulus verordnen hier: die Sklaven sollen fünf Tage arbeiten, den Samstag und Sonntag aber für die Kirche Musse haben. Ebenso sollen sie feiern die ganze Karwoche und die Osterwoche, an den Festen der Himmelfahrt, Pfingsten, Weihnachten und Epiphanie, an den Tagen der Apostel, am Tage des hl. Stephanus und der übrigen heiligen Martyrer. Das Verzeichnis fällt in der Hauptsache mit dem Festkatalog des fünften Buches zusammen. Beide stellen den Samstag bereits dem Sonntag gleich; beide enthalten dieselben Feste des Herrn. Andererseits geht das jetzige Verzeichnis mit

Digitized by Google

Erwähnung einiger Heiligenfeste ein wenig über das frühere hinaus, und es fragt sich, ob das Mehr derart ist, dass das achte Buch um seinetwillen einer späteren Zeit zuzuweisen ist als das fünfte. Die Frage ist schwerlich, jedenfalls nicht mit Sicherheit zu bejahen. Die Anordnung über die Kar- und Osterwoche giebt zu einer späteren Datierung keinerlei Anlass. Die beiden Wochen wurden gesetzlich schon in den Jahren 389 und 392 für Feiertage erklärt (LL. 8. 9. Cod. Just. 3, 12), und an dem früheren Orte war die Praxis nicht zu erwähnen, weil es sich dort nicht so fast um die Feier- oder Ruhetage als um die Fest- und Fasttage handelte. Uebrigens darf bereits auch der frühere Bericht über die Osterwoche (V, 19) im Sinne einer Festfeier verstanden werden, zumal wenn zu seiner Erklärung der Bericht über die Feier der Pfingstwoche (V, 20) beigezogen wird. Auch das Stephansfest bestand damals schon. Es hat eine Stelle in dem alten syrischen Martyrologium, das durch Wright (Journal of Sacred Literature 1865/66) und in deutscher Uebersetzung jüngst auch durch Egli in seinen Altchristlichen Studien 1887 veröffentlicht wurde. Das Schriftstück geht handschriftlich bis auf das Jahr 412 zurück und bezeugt spätestens eine Praxis vom Ende des 4. Jahrhunderts. Auch Gregor von Nyssa kommt hier als Zeuge in Betracht, und zwar sowohl mit seiner Festhomilie als mit dem Eingang seiner Lobrede auf seinen Bruder Basilius d. Gr. Der Ursprung des Festes fällt also nicht etwa erst mit der Auffindung des Grabes des Heiligen im J. 415 zusammen; er liegt weiter zurück, und dieses Ereignis hatte nur die rasche weitere Verbreitung der Feier zur Folge [1]). Dieselben zwei Zeugen, das syrische Martyrologium und Gregor von Nyssa in der gedachten Lobrede, bezeugen ferner für den Orient auch zwei Apostelfeste, näherhin, da je zwei Apostel mit einander gefeiert wurden, die Feste von vier Aposteln, Petrus und Paulus, Jakobus und Johannes, und diese Feste hatte der Autor wohl vor Augen, wenn er schrieb: τὰς ἡμέρας τῶν ἀποστόλων ἀργείτωσαν. Es liegt keine Nötigung vor, an die Feste sämtlicher Apostel zu denken, die sich allerdings für die Zeit nicht belegen lassen. Indessen würde der Punkt, auch wenn die Worte je so zu verstehen wären, nicht als ein sicheres

1) Vgl. Duchesne, Origines du culte chrétien 1889 p. 254.

Digitized by Google

Anzeichen einer späteren Zeit gelten können. Der Anfang der Apostelfeste liegt überhaupt im Dunkeln. Zudem ist wohl denkbar, dass der Bearbeiter des Buches hier schöpferisch verfuhr. Wie derselbe dadurch verrät, dass er dem Tage des hl. Stephanus ohne weiteres ganz allgemein die Tage der übrigen Martyrer als Feiertage anreiht, war er vom Streben beherrscht, die Zahl der Ruhetage möglichst zu vergrössern, und bei dieser Tendenz konnte er wohl auch seinerseits Apostelfeste einführen. Der Bestand des Stephansfestes konnte ihm dazu noch einen besonderen Anlass bieten. Die Apostel schienen die gleiche Auszeichnung zu verdienen, wie sie der erste Blutzeuge der Kirche besass. Dass im fünften Buch all dieser Tage nicht gedacht wurde, hat nichts zu bedeuten. Dort wollten nur die wichtigeren Feste oder die Feste des Herrn aufgeführt werden. Zu einer Erwähnung der Heiligenfeste lag somit kein Grund vor.

Führen uns die angeführten Feste bis an den Anfang des 5. Jahrhunderts herab, so beweist andererseits das Fehlen der Marienfeste, dass wir diesen Termin nicht überschreiten dürfen. Das Fest Mariä Verkündigung bezeugt Proklus von Konstantinopel mit seiner Lobrede auf die seligste Jungfrau (Migne PG 65, 679) um das Jahr 430, und bei dem bereits erwähnten Streben würde es der Bearbeiter schwerlich unerwähnt gelassen haben, wenn er es gekannt oder nach jenem Jahre gelebt hätte. Jerusalem hatte nach dem Zeugnis der Peregrinatio Sylviae (ed. Gamurrini 1887 p. 84) zwar schon gegen Ende des 4. Jahrhunderts das Fest Mariae Lichtmess, Quadragesima de Epiphania. Das Fest hatte aber damals allem nach noch keine weitere Verbreitung. Seine Erwähnung liesse sich daher nur für den Fall erwarten, dass das Verzeichnis aus Jerusalem stammen würde.

Zeuge des Buches ist vor allem der letzte oder 85. der Apostolischen Kanones. Nach den Schriften des Alten und Neuen Testamentes, übrigens noch vor der Apostelgeschichte, werden hier ausser den beiden Klemensbriefen als heilige Schriften aufgeführt αἱ Διαταγαὶ ὑμῖν τοῖς ἐπισκόποις δι' ἐμοῦ Κλήμεντος ἐν ὀκτὼ βιβλίοις προσπεφωνημέναι. Der Kanon erwähnt also die Einteilung des ganzen Werkes der AK in acht Bücher, und eben damit bezeugt er insbesondere das Vorhandensein des achten Buches. Die Apostolischen Kanones selbst aber werden bezeugt durch die Kanonensammlungen des Dionysius Exiguus

Digitized by Google

und Johannes Scholastikus, in die sie Aufnahme fanden und von denen die eine um das Jahr 500, die andere um die Mitte des 6. Jahrhunderts entstand. Dionysius übersetzte zwar den 85. Kanon selbst nicht. Seine Sammlung umfasst nur die ersten 50 Kanones. Sie setzt aber, wie die folgende Abhandlung zeigen wird, die grössere Sammlung mit Sicherheit voraus. Noch vor Dionysius und Johannes Scholastikus würde das Buch Proklus von Konstantinopel († 446) bezeugen, wenn die Schrift De traditione divinae liturgiae oder das von ihr erhaltene Fragment (Migne PG 65, 850) von ihm herrührte. Die hier erwähnte Liturgie des hl. Klemens, welche die Apostel selbst ihm gegeben hätten, ist zweifellos die Liturgie der AK. Bei dem Zweifel indessen, der bezüglich der Echtheit der ganzen Schrift obwaltet, ist von ihm abzusehen. Dagegen ist hier noch Pseudoignatius zu nennen. Sein Zeugnis wird später näher zu erörtern sein. —

Ueber die Heimat des Buches giebt hauptsächlich die Liturgie Aufschluss. Dieselbe steht, wie sich bereits ergeben hat, in sehr naher Beziehung zu der Liturgie von Antiochien, wie sie uns in den Schriften des Johannes Chrysostomus entgegentritt. Die sachliche Verwandtschaft wird auch als eine örtliche zu betrachten sein. Wie begründet dieser Schluss ist, zeigt ein besonderer Punkt noch deutlicher. In dem Gebet für die Gläubigen wird, wie wir bereits gesehen, dreier Bischöfe gedacht, des Jakobus, des Klemens und des Evodius. Die Namen wurden sicherlich nicht zufällig oder rein willkürlich genannt. Die Auswahl wurde vielmehr getroffen, weil jene Männer zu dem Werke oder seinem Verfasser in näherer Beziehung standen. Indessen ist, da sie drei verschiedenen Kirchen angehören, unter ihnen selbst eine Scheidung vorzunehmen. Die Aufgabe dürfte nicht schwer sein. Zwei Namen begreifen sich aus der Anlage des Werkes. Klemens fand in dem Gebete eine Stellung, weil das Werk von ihm verfasst sein will, Jakobus als Bischof der Stadt, von der das Werk ausgegangen sein will. Für Evodius dagegen ist eine solche Erklärung nicht möglich. Er hat mit dem Buche nichts zu schaffen. Er kann also nur erwähnt worden sein, weil er der von den Aposteln eingesetzte Bischof der Stadt war, in welcher der Bearbeiter des Buches lebte oder der derselbe wenigstens nahe stand. Die Liturgie weist also das

Digitized by Google

Buch Syrien oder demselben Land zu, das sich uns auch, sei es allein, sei es in Verbindung mit Palästina, als Heimat der früheren Bücher ergeben hat. Dass von Jerusalem hier abzusehen ist, hat sich uns bereits bei Betrachtung des Festverzeichnisses ergeben. Wenn der Bearbeiter dort gelebt hätte, würde er das Lichtmessfest schwerlich unberücksichtigt gelassen haben. —

Was die theologische Richtung des Buches anlangt, so hat man auch in ihm Spuren des Arianismus finden wollen.

Es wurde betont, dass die erste Person der Trinität wiederholt Gott und Vater Christi oder des Sohnes und Gott oder Herr des Geistes genannt werde. Der Ausdruck ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ Χριστοῦ oder τοῦ υἱοῦ u. dgl. findet sich im Anfang des Gebetes für die Bischofsweihe (c. 5) und des Gebetes des Bischofs über die Katechumenen (c. 6), dreimal in der Präfation (c. 12), einmal in dem Segensgebet des Bischofs (c. 13) und in dem Abendgebet (c. 37); der Ausdruck ὁ θεὸς τοῦ παρακλήτου, bezw. ὁ τοῦ πνεύματος κύριος ist demselben an zwei Stellen (c. 6. 37) angereiht. Um die Bezeichnung richtig zu würdigen, ist ein Doppeltes zu erwägen. Sie kommt erstens stets in Gebeten vor, und zwar mit einer einzigen Ausnahme in den zur gewöhnlichen Liturgie gehörigen Gebeten. Die Stellen gehören daher in ihrem Ursprung wahrscheinlich zum grösseren Teil einer Zeit an, in welcher der Arianismus noch gar nicht bestand, und sie ergeben eben deshalb für diesen keinen Beweis. Zweitens ist die Bezeichnung ebensowohl der hl. Schrift als den älteren Vätern sehr geläufig. Sie findet sich Matth. 27, 46; Joh. 20, 17; Röm. 15, 6; II Kor. 1, 3; 11, 31; Eph. 1, 3. 17; Kol. 1, 3; Hebr. 1, 9; I Petr. 1, 3; Apok. 1, 6. Die Stellen am Anfang der genannten Briefe lauten alle: Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Parallelstellen aus den Vätern der vornicänischen Zeit brauchen nicht angeführt zu werden. Dass man aber katholischerseits auch nach dem Auftreten des Arius sich nicht scheute, von der Bezeichnung Gebrauch zu machen, zeigen Cyrill von Jerusalem Cat. VI, 1; VII, 5; XI, 18; XVIII, 35; Epiphanius H. 69 c. 70 und Chrysostomus am Schluss der Homilien De incomprehens. Dei natura II und Contra Judaeos II—IV (ed. Bened. I, 462. 605. 615. 627). Unter diesen Umständen hat das Wort nichts Ernstliches zu bedeuten, wenn es auch an der einen oder anderen Stelle

Digitized by Google

dem Autor des Buches angehört. In II, 20; V, 20 steht es in der That als eine Zuthat des Interpolators. Zu betonen wäre es allenfalls nur, wenn es dem Autor etwa geflissentlich um dogmatische Differenzen zu thun gewesen wäre. Wie wenig aber das der Fall ist, zeigt ein verwandter Punkt. Die Doxologien des Buches sind bald arianisierend, bald katholisch oder nicänisch. Die Formel δι' οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ σέβας ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι κτλ. steht in dem bischöflichen Konsekrationsgebet (c. 5) und in den Gebeten für die Katechumenen (c. 6), die Taufkandidaten (c. 8), die Büsser (c. 9) und die Gläubigen (c. 11), in dem Abendgebet (c. 37) und in der Danksagung für die Erstlingsfrüchte (c. 40). Die Formel μεθ' οὗ σοι δόξα, τιμή, αἶνος, δοξολογία, εὐχαριστία καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι findet sich in den Kapiteln 13, 15, 16, 18, 20, 21, 22, 29, 37, 39, 41, und mit ihr ist zu zählen die Formel σοὶ πᾶσα δόξα, σέβας καὶ εὐχαριστία, τιμὴ καὶ προσκύνησις, τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι in den Kapiteln 12 und 15. Die Formeln wechseln also durchweg mit einander ab. Einmal kommen beide sogar in einem und demselben Kapitel (37) vor. Die Erscheinung beweist, dass der Bearbeiter sich wenig durch theologische Rücksichten bestimmen liess. Wenn man übrigens auf den Punkt ein Gewicht legen wollte, so würde er mehr gegen als für den Arianer entscheiden; denn die katholische oder nicänische Formel wird, wie die vorstehende Zusammenstellung zeigt, fast doppelt so oft als die arianisierende gebraucht.

Ein zweites Anzeichen des Arianismus soll in der oben (S. 155) angeführten Stelle liegen, in welcher Christus als seinem Gott und Vater bei der Schöpfung und der Vorsehung dienend bezeichnet wird. Der bekannte Zensor in der Haupthandschrift des Turrianus (fol. 168^{b}) macht in der That zu der Stelle die Bemerkung: Μετὰ τὴν σάρκωσιν εἶποι ἄν τις τὴν ὑπηρεσίαν δι' αὐτοῦ, οὐ μὴν πρὸ τῆς σαρκώσεως. Derselbe hat sich uns aber keineswegs als ein solcher Kenner der Dogmengeschichte dargestellt, dass wir uns bei seinem Urteil ohne weiteres beruhigen könnten, welches zudem nicht einmal auf Arianismus, sondern nur im allgemeinen auf Heterodoxie oder dogmatische Inkorrektheit lautet. Zur Sache selbst wurde bereits oben S. 102 in Rücksicht auf die Parallelstelle das Erforderliche bemerkt. Ich glaube mich daher bei den Worten nicht länger aufhalten

Digitized by Google

zu sollen. Beizufügen ist nur noch, dass dieselben Gründe, welche dort gegen die arianische Deutung der fraglichen Stelle angeführt sind, im wesentlichen auch gegen die pneumatomachische Erklärung des πνεῦμα διακονούμενον τῷ υἱῷ c. 5 sprechen.

Noch auf eine weitere Stelle sei hingewiesen, wenn dieselbe in unserer Frage, so viel ich sehe, auch nicht in Anspruch genommen wurde. In der grossen Danksagung der Liturgie oder der Präfation (c. 12) wird der Vater gepriesen als ὁ τὰ πάντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν διὰ τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ, αὐτὸν δὲ πρὸ πάντων αἰώνων γεννήσας βουλήσει καὶ δυνάμει καὶ ἀγαθότητι ἀμεσιτεύτως, υἱὸν μονογενῆ, θεὸν λόγον κτλ. Wir haben hier ein γεννᾶν βουλήσει und damit Worte, welche die Arianer zu gebrauchen liebten. Und doch ist auch hier ein Schluss auf Arianismus für den Bearbeiter des Buches abzulehnen. Denn fürs erste steht βουλήσει nicht allein. Es wird ergänzt durch δυνάμει καὶ ἀγαθότητι. Mit dieser Erweiterung erhält die Stelle einen Sinn, dass sie nicht mehr als arianisch zu betrachten ist, und diese Deutung erscheint um so mehr als fraglich, wenn man den starken Gegensatz in Betracht zieht, in den der Sohn nach dem Vorausgehenden zu der Kreatur gestellt ist, ein Gegensatz, der schwer mit dem arianischen Gedankenkreis zu vereinbaren ist. Dazu kommt, dass auch die Nicäner die βούλησις bei der Zeugung des Sohnes vom Vater nicht an sich ausgeschlossen wissen wollten. Sie bekämpften die Ausdrucksweise hauptsächlich insofern, als der Sohn als Erzeugnis des Willens oder blossen Willens des Vaters in die Reihe der Geschöpfe herabgerückt werden sollte. Im übrigen aber erkannten auch sie das Moment des Willens in der Zeugung an. Schon Athanasius würdigte es in Orat. c. Arianos IV, 66. Noch mehr liessen ihm die Kappadozier Gerechtigkeit widerfahren. Vgl. die Sammlung der Stellen durch Petavius De trinit. VI, 8. Endlich kommt in Betracht, dass die Stelle gleich den oben erörterten in ihrem Ursprung allem nach einer älteren Zeit angehört. Sie findet sich in dem Teil des Buches, der am ehesten ein höheres Alter anzusprechen hat, und wir haben um so mehr Grund zu dieser Annahme, als das βουλήσει καὶ δυνάμει in dem δυνάμει καὶ βουλῇ in Justins Dialog (c. 128) eine auffallende Parallele hat.

Von Arianismus kann hienach mit Grund keine Rede sein.

Digitized by Google

Einer der angeführten Punkte weist eher aufs Gegenteil hin. Ein Arianer oder Semiarianer hätte die katholische Doxologie kaum so häufig zur Anwendung gebracht. Dabei ist noch besonders zu beachten, dass die häufigere Formel, wie der Entwicklungsgang der Theologie zeigt und Philostorgius H. E. III, 13 ausdrücklich berichtet, die neuere, die seltenere die ältere ist. Die dem Arianismus günstige Formel ist daher vorwiegend den alten Bestandteilen des Buches, die andere dem Bearbeiter zuzuschreiben; jene verliert somit in unserer Frage ebenso an Beweiskraft, als die andere gewinnt, und bei diesem Sachverhalt ist es nahezu unmöglich, an einen Antinicäner zu denken. Dazu kommt ein weiteres. Die Zeugung des Sohnes wird im Anfang des Dankgebetes (c. 12), wie ebenfalls bereits zu erwähnen war, in einen auffallenden Gegensatz zur Erschaffung der Welt gestellt. Im zweiten Teil des Gebetes wird mit den Worten: ὁ ἀχρόνως γεννηθεὶς ἐν χρόνῳ γεγέννηται, die Zeugung im Unterschied von der Menschwerdung geradezu ausserhalb der Zeit gesetzt. Der Satz ist nun zwar nicht, wie Drey (S. 124) meint, ganz antiarianisch. In einem Fall wenigstens sprechen sich die Antinicäner, wie die sirmische Formel v. J. 359 zeigt, ähnlich aus. Immerhin aber hat er bei dem bekannten Streben des Arius und seiner strengeren Anhänger, die Zeugung in die Zeit hereinzuziehen, die Präsumtion einer antiarianischen Tendenz für sich, und insofern ist ihm hier eine Stelle einzuräumen. Vgl. Cyr. Cat. XI, 8. 13. 14. —

Ich lasse es zunächst bei dieser Ausführung bewenden. Das achte Buch hat hienach die gleiche Heimat wie die übrigen Bücher. Auch bezüglich der Zeit und der theologischen Richtung besteht zwischen den Schriftstücken kein Gegensatz. Es fragt sich nun weiter, wie sich der Bearbeiter des letzten Buches zu dem der früheren Bücher verhält. Ist er mit diesem identisch oder von ihm verschieden?

So lange man in den AK zwischen Grundschrift oder Grundschriften und Ueberarbeitung nicht unterschied, so lange man von dem Umfang und dem Inhalt jener wenigstens keine nähere Vorstellung hatte, lag es nahe, das achte Buch einem besonderen und neuen Autor zuzuschreiben. Drey (S. 103—106) und Krabbe (S. 238) nehmen in der That einen solchen an. Nächst der Verschiedenheit des allgemeinen Inhaltes betonen sie na-

Digitized by Google

mentlich die Verschiedenheit der Form. Die Konstitutionen des achten Buches werden meist einzelnen Aposteln beigelegt, während in den übrigen Büchern die Apostel durchgängig gemeinschaftlich Verordnungen erteilen und nur zuweilen einer von ihnen besonders genannt werde, wenn es irgend etwas betreffe, was ihn persönlich angehe. Drey hebt auch einzelne auffallende sachliche Differenzen hervor. Für uns liegt die Sache beträchtlich anders. An eine Kompilation ist bezüglich der Einheit nicht der strenge Massstab anzulegen, wie an ein selbständiges Werk. Untergeordnete Differenzen und selbst kleine Widersprüche sind nicht sofort ein Beweis für einen neuen Autor. Es wird daher zu untersuchen sein, ob sich mit den Verschiedenheiten die Annahme eines einheitlichen Bearbeiters verträgt.

Der angeführte Gegensatz in der Darstellung ist wirklich vorhanden. Jener Schluss aber ist nicht berechtigt. Denn für die früheren Bücher war die Art der Darstellung bereits in der Didaskalia gegeben, und wenn sie im wesentlichen beibehalten wurde, so begreift sich das nicht bloss aus der Form, sondern auch aus dem Inhalt der Grundschrift, der nicht leicht eine Zuteilung einzelner Abschnitte an einzelne Apostel gestattete. Das achte Buch dagegen stellt sich anders dar. Es werden hauptsächlich die Weihen der verschiedenen Kleriker vorgeführt; es ergeben sich infolge dessen fest und bestimmt abgegrenzte Abschnitte, die leicht verschiedenen Aposteln in den Mund gelegt werden konnten, und wenn das Verfahren einmal angewendet wurde, so lag es nahe, es auch in den Teilen beizubehalten, die nicht mehr von den Ordines handeln. Die Verschiedenheit der Form erklärt sich also zur Genüge aus der Beschaffenheit des neuen Inhaltes. Und wie schwer dieses Moment wiegt, zeigt der Umstand, dass das eigentümliche Verfahren erst da beginnt, wo die Weihen zur Behandlung kommen, während der Abschnitt über die Charismen es noch nicht kennt. Die eigentümliche Anlage des Buches beweist also schwerlich für einen neuen Bearbeiter. Der Umstand, dass in c. 4 (πρῶτος οὖν ἐγὼ Πέτρος . . ὡς ἐν τοῖς προλαβοῦσιν ἅμα πάντες) der Unterschied der jetzigen Darstellung gegenüber der früheren ausdrücklich hervorgehoben wird, dürfte im Gegenteil für die Einheit der Bearbeiter sprechen. Die Erwähnung des Punktes lag dem Bearbeiter der früheren Bücher wenigstens näher als einem Dritten.

Digitized by Google

Dass das Buch im allgemeinen vielfach ganz Neues bringt, hat nicht viel zu bedeuten. Im Gegenteil, man müsste eher daran Anstoss nehmen, wenn es umgekehrt wäre. Die Hauptfrage ist, ob etwa der Inhalt des Teils dem Plan des ganzen Werkes widerspricht, und sie ist nicht zu bejahen, weil nirgends gesagt ist, was eigentlich geboten werden will und was deshalb nicht zu erwarten ist. Der Umstand ergiebt streng genommen nicht einmal einen Grund zur Annahme eines verschiedenen Autors. Noch weniger beweist er gegen die Identität eines Kompilators und blossen Bearbeiters. Es kann sich also nur um Widersprüche oder sonst bedeutsame Differenzen im einzelnen handeln. In dieser Beziehung kommen ausser dem bereits berührten Verzeichnis der Feiertage folgende Punkte in Betracht: die Stellung des Jakobus, des Bruders des Herrn und Bischofs von Jerusalem, der Anfang der Messe der Gläubigen oder die Stellung des Friedenskusses in der Liturgie, die Zahl der Gebetszeiten, die Verteilung der kirchlichen Gaben, der Subdiakonat und der Ostiariat.

In dem früheren Teil ist an zwei Orten, V, 8 und VII, 46, vom Tod des Jakobus die Rede. Dagegen erscheint derselbe VIII, 4 an der Seite der Apostel, welche die folgenden Verordnungen erlassen; VIII, 35 giebt er selbst die Verordnungen über den Abendgottesdienst, und VIII, 46 tritt er noch einmal mit Klemens als Redner auf. Es liegt also ein wirklicher Widerspruch vor. Aber derselbe Widerspruch findet sich bereits auch innerhalb der sechs ersten Bücher, und er fällt dort sowohl dem Verfasser der Grundschrift als dem Interpolator zur Last. Wenn Jakobus auch V, 8 unter den Martyrern erwähnt wird, so erscheint er dennoch II, 55 und VI, 12 unter den Lebenden. Der Punkt ist also nicht zu betonen.

In der Beschreibung der Liturgie II, 57 wird nur der Anfang der Messe der Gläubigen etwas reichlicher bedacht. Demgemäss kann nur dieser Teil bei einer Vergleichung mit der Liturgie des achten Buches ernstlich in Betracht kommen. Es heisst daselbst: Nach dem Weggang der Katechumenen und Büsser sollen alle, gegen Osten schauend, zu Gott beten, der gegen Osten in den Himmel aufstieg, sich erinnernd an den ehemaligen Besitz des gegen Osten gelegenen Paradieses, aus dem der erste Mensch wegen Uebertretung des Gebotes ver-

Digitized by Google

stossen worden sei; die Diakonen sollen nach dem Gebet die einen für die Darbringung der Eucharistie sorgen, die andern das Volk beaufsichtigen und in Ruhe halten; der bei dem Oberpriester oder Bischof stehende solle zu dem Volke sprechen, dass keiner etwas gegen jemanden habe, keiner heuchle, und dann sollen die Männer einander den Friedenskuss reichen, ebenso die Frauen; hernach solle der Diakon beten für die ganze Kirche und die ganze Welt und die Teile und Früchte in ihr, für die Priester und die Herrscher, für den Bischof und den König und den allgemeinen Frieden; der Oberpriester solle darauf dem Volke den Frieden erflehen und es segnen mit den Worten: Rette dein Volk, o Herr u. s. w., hernach solle das Opfer dargebracht werden. Der Friedenskuss hat also seine Stellung vor dem Gebet für die Gläubigen. Im achten Buch dagegen folgt er diesem Gebet, wie ähnlich bei der Synode von Laodicea (c. 19) und bei Cyrill von Jerusalem (Cat. myst. V, 3), und die Verschiedenheit gab jüngst zu dem Zweifel Anlass, ob der Bearbeiter des achten Buches mit dem Interpolator der früheren Bücher identisch sei [1]). Mir scheint auch dieser Punkt nicht besonders hoch anzuschlagen zu sein. Die in Betracht kommenden Momente, Gebet für die Gläubigen und Friedenskuss, erscheinen allerdings in verschiedener Reihenfolge; andererseits aber fallen sie doch nicht auseinander; sie bleiben in beiden Stücken mit einander verbunden, und jene Verschiedenheit ist zu unbedeutend, als dass sie die Annahme von verschiedenen Autoren hinreichend begründen würde. Es ist nicht unmöglich, dass der Interpolator bei jener Beschreibung einer abweichenden Praxis einige Rechnung trug. Es lässt sich auch denken, dass er in einem untergeordneten Punkte eigenmächtig von der bestehenden Ordnung abwich.

Was die Gebetszeiten anlangt, so spricht der Interpolator der Didaskalia II, 59 von einem täglichen Morgen- und Abendgebet, erwähnt also nur zwei Gebetszeiten. Dagegen ist VII, 24 von einem täglich dreimaligen Beten die Rede; VIII, 34 werden sechs Gebetszeiten für den Tag angeführt. Es liegen in dieser Beziehung somit drei verschiedene Angaben vor. Die Differenz ist aber nicht schwer zu erklären. Die drei Gebetszeiten VII, 24 gehören der Grundschrift des Buches, der Didache

1) Duchesne, Origines du culte chrétien 1889 p. 56–58.

Digitized by Google

an. Es handelt sich also hier nicht um Worte des Bearbeiters. Es wurde bei der neuen Bearbeitung nur das Alte nicht gestrichen, und es konnte um so eher belassen werden, als die Worte τρὶς τῆς ἡμέρας οὕτω προσεύχεσθε nicht so fast von den Gebetszeiten im allgemeinen als besonders vom Beten des Vaterunsers zu verstehen waren. Noch weniger Schwierigkeit bereitet die erste Stelle. Der Interpolator handelt II, 59 nur von dem öffentlichen oder eigentlich kirchlichen Gebet. Einen öffentlichen oder kirchlichen Charakter hat aber auch im achten Buch nur das Morgen- und Abendgebet. Die beiden Stücke treffen also noch mehr zusammen, als sie auseinandergehen. Ihre Uebereinstimmung tritt noch weiter darin zu Tage, dass beide für die Morgen- und Abendandacht die gleichen Psalmen vorschreiben.

Bezüglich der Gabenverteilung verordnen die AK II, 28, indem sie die Didaskalia nur mit einigen kleinen Zuthaten ergänzen, dass bei der Agape dem Hirten der ihm gebührende Anteil ausgeschieden, die Diakonen und Presbyter zwei Witwenteile, der Lektor, und ebenso auch der Sänger und der Thürsteher, einen Teil erhalten solle. VIII, 31 findet sich die Bestimmung über die Ueberbleibsel der Eulogien bei der Liturgie: vier Teile sollen dem Bischof zukommen, drei dem Presbyter, zwei dem Diakon, einer den übrigen Klerikern, den Subdiakonen, Lektoren, Sängern und Diakonissen. Hinsichtlich der Erstlinge und Zehnten wird VIII, 30 verordnet: jene sollen ganz dem Bischof und den Priestern und Diakonen zu ihrem Unterhalt dargebracht werden, diese ganz zum Unterhalt der übrigen Kleriker und der Jungfrauen, Witwen und Notleidenden. VII, 29 werden die Erstlinge von den Früchten und Tieren den Priestern, die Zehnten den Waisen und Witwen, Armen und Ankömmlingen zugesprochen, diesen aber auch noch die Erstlinge von Geld und Kleid und allem (ähnlichen) Besitztum. Die sechs ersten Bücher bestimmen, von dem angeführten Punkte abgesehen, die Verteilung der Gaben nicht näher; sie weisen II, 25, 27, 34—35 Erstlinge und Zehnten im allgemeinen zur gerechten Verwendung dem Bischof zu. Wir haben also an drei Orten Bestimmungen über die Verteilung der Gaben; die Verordnungen weichen mehr oder weniger von einander ab, und Drey (S. 118) schloss aus der Erscheinung für die drei Bücher auf verschiedene Zeiten und verschiedene Verfasser. Die Abschnitte gehören in

Digitized by Google

den Grundschriften in der That verschiedenen Autoren an. Aber eben deshalb ist es andererseits leichter, einen einheitlichen Bearbeiter anzunehmen. Zudem ist die Differenz nicht so erheblich, als sie von Drey dargestellt wurde. Die zuletzt angeführten Verordnungen des zweiten Buches sind so allgemeiner Art, dass sie nicht weiter in Betracht kommen. Die verschiedene Bestimmung der Teile in II, 28 und VIII, 31 hat nichts zu bedeuten, weil es sich um verschiedene Gaben handelt. Dort ist von der Agape, hier von der Liturgie die Rede. Ein Widerspruch liegt nur zwischen VII, 29 und VIII, 30 vor, sofern dort bezüglich des Genusses der Erstlinge und der Zehnten einfach zwischen Priestern und Bedürftigen unterschieden, hier dagegen mit den bedürftigen Laien auch der niedere Klerus auf den Genuss der Zehnten angewiesen ist. Der Widerspruch betrifft aber einen untergeordneten Punkt, und wenn man erwägt, dass die Darlegung VII, 29 nur durch eine Umformung der Didache c. 13 zu gewinnen war, hat man allen Grund, ihn nicht weiter zu betonen.

Das Wort Subdiakon, ὑποδιάκονος, tritt erst mit dem achten Buch in die AK ein, und einmal eingetreten, kommt es ziemlich häufig zur Anwendung; wir treffen es in den Kapiteln 11, 12, 13, 21, 28, 31, 46, 47 (can. 43). Die Ostiarier, πυλωροί, begegnen uns umgekehrt II, 25, 28, 57; III, 11; VI, 17, aber später nicht mehr; sie fehlen im achten Buch ebenso in dem Abschnitte über die Weihen der Geistlichen als in dem Kapitel (31) über die Verteilung der Ueberbleibsel der Eulogien, in dem die niederen Kleriker besonders aufgeführt werden; in dem Abschnitt über die Liturgie wird ihre Aufgabe geradezu den Diakonen und Subdiakonen zugewiesen, indem bemerkt wird: Οἱ δὲ διάκονοι ἱστάσθωσαν εἰς τὰς τῶν ἀνδρῶν θύρας καὶ οἱ ὑποδιάκονοι εἰς τὰς τῶν γυναικῶν (c. 11). Die Erscheinung ist bemerkenswert. Doch ist der Gegensatz wiederum nicht so gross, als er durch Drey (S. 134) gefasst wurde. Die Subdiakonen fehlen in den früheren Büchern keineswegs; sie stehen, wie eine aufmerksame Betrachtung zeigt, ganz zweifellos III, 11 und VI, 17; nur führen sie hier den Namen ὑπηρέται. Es handelt sich also nur um einen Unterschied in der Bezeichnung, nicht in der Sache. Auffallender ist, dass die πυλωροί im achten Buch keine Stelle haben. Das Fehlen in dem Abschnitte über die

Digitized by Google

Weihen und kirchlichen Stände wird allerdings nicht dahin zu deuten sein, dass das Amt dem Autor unbekannt gewesen sei. Denn auch der Psaltes, der ständige Begleiter des Thürstehers in den früheren Büchern, wird hier vermisst, und doch war er dem Autor des Buches wohl bekannt, da er wiederholt (c. 10, 13, 28, 31, 47 can. 26, 43, 69) von ihm erwähnt wird. Das Fehlen in dem Kapitel über die Verteilung der Ueberbleibsel der Eulogien (c. 31) findet allenfalls darin seine Erklärung, dass die Thürsteher mit ihrer Aufgabe dem Altare zu ferne standen, um eines Anteils an den bezüglichen Gaben gewürdigt zu werden. Selbst die angeführte Stelle über die Bewachung der Thüren durch die Diakonen und Subdiakonen (c. 11) begreift sich zur Not für sich allein, indem sich annehmen lässt, dass hier einfach ein Moment aus einem früheren Entwicklungsstadium, eine Bemerkung aus einer älteren Schrift beibehalten wurde. Aber das gänzliche Fehlen bleibt immerhin in hohem Grade auffallend. Es weist wirklich zunächst auf eine verschiedene Hand hin. Dem Anzeichen stehen aber zahlreiche andere mit gegenteiliger Richtung gegenüber. Wir wenden uns, bevor wir jenes näher erklären, diesen zu.

Ein Teil dieser Gründe hat sich uns bereits ergeben. Die Erörterung der Quellen des achten Buches führte uns auf eine Reihe von auffallenden Parallelen mit den früheren Büchern, näherhin mit den Zusätzen des Bearbeiters derselben. Vgl. S. 139 ff. Der Autor des Buches steht ferner, wie die weitere Untersuchung feststellte, dem Interpolator sowohl hinsichtlich der Zeit und des Ortes als bezüglich der theologischen Richtung sehr nahe. Vgl. S. 161 ff. Die Gründe haben in unserer Frage bereits für sich allein ein bedeutendes Gewicht. Es gesellen sich ihnen aber noch verschiedene andere bei.

1. Vor allem kommt hier, wie ähnlich bei dem siebenten Buch, die Ueberlieferung des Werkes in Betracht. Das achte Buch gelangte als solches nur in Verbindung mit den früheren Büchern auf uns. Es ist daher mehr oder weniger wahrscheinlich, dass es auch in Verbindung mit ihnen entstand.

2. Pseudoignatius berührt sich, wie die in dem Abschnitt X folgende Sammlung der Parallelstellen näher zeigen wird, mit dem Buch so vielfach, dass bei ihm eine Bekanntschaft mit demselben anzunehmen ist. Er steht aber auch den früheren Büchern

Digitized by Google

sehr nahe, und wenn er das ganze Werk kannte, sollte ihm dann dasselbe nicht auch bereits als Ganzes vorgelegen sein? Der Schluss ist schwer abzulehnen.

3. Eine Reihe der Apostolischen Kanones, welche den Schluss des Buches bilden, ruht auf den früheren Büchern. Ebenso verhält es sich mit dem Kanon oder Kapitel (45) über die flüchtigen Gläubigen, da der Anfang wörtlich mit dem entsprechenden Abschnitte V, 3 übereinstimmt, und mit den Kapiteln 27—28, welche nichts anderes als eine weitere Ausführung von III, 20 sind. Der Verfasser des Buches stand also jenen Büchern sehr nahe, und das Verhältnis erklärt sich am ungezwungensten durch die Annahme, dass er auch der Bearbeiter derselben ist.

4. Die Apostel treten in dem Abschnitt über die Weihen ganz in der Reihenfolge auf, in welcher sie der Interpolator VI, 14 aufführt. Die Reihenfolge findet sich, soweit es sich um die Urapostel handelt, freilich auch Matth. 10, 2—4. Das Zusammentreffen hat so nicht mehr die grosse Beweiskraft, die ihm dann zukommen würde, wenn die Reihenfolge durch den Interpolator angeordnet worden wäre. Aber es bleibt immerhin noch bemerkenswert genug. Auch Markus 3, 16—19 und Lukas 6, 14—16 bieten ein Verzeichnis der Apostel, und zwar mit etwas veränderter Reihenfolge. Dazu kommt ein weiteres. Der Interpolator reiht VI, 14 den Zwölfen auch Jakobus, den Bruder des Herrn und Bischof von Jerusalem, und Paulus, den Lehrer der Heiden, an. Ebenso geben diese beiden Männer im achten Buch mit den Zwölfen oder vielmehr nach ihnen Verordnungen. Paulus geht hier zwar Jakobus voran, während er dort nach ihm genannt wird. Die Differenz fällt aber nicht ins Gewicht. Die Uebereinstimmung im ganzen bleibt, und sie ist in unserer Frage nicht ohne Bedeutung.

5. Der Bearbeiter des achten Buches nimmt, wie bereits aus einem anderen Anlass zu erwähnen war, wiederholt auf die früheren Bücher Bezug: c. 4 auf II, 1 ff.; c. 32 auf IV, 12 und VII, 13; c. 33 auf V, 15 und VII, 23. Eine Verweisung kann an sich nun allerdings auch seitens eines Dritten erfolgen. Wenn sie aber so auf eine ganze Reihe von Büchern und von entlegenen Stellen geht, so ist eher an einen einheitlichen Bearbeiter zu denken. Sie setzt eine Bekanntschaft und Vertrautheit

Digitized by Google

mit dem Inhalt der früheren Bücher voraus, wie sie zunächst nur der besitzt, der selbst Hand an diese Bücher legte.

6. Das achte Buch beginnt ganz in der gleichen Weise wie das siebente mit einer Partizipialkonstruktion. Die Aehnlichkeit ist auffallend, und das Zusammentreffen ist um so bedeutsamer, wenn, was sich uns als wahrscheinlich dargestellt hat, der erste Teil des achten Buches gleich der ersten Hälfte des siebenten auf einer älteren Schrift ruht.

7. Der Interpolator der Didaskalia führt VI, 23 zum Beweis, dass Christus das physische Gesetz nicht aufgehoben, sondern bestätigt habe, entsprechende Stellen aus dem A. und N. T. an. Der Abschnitt beginnt: Ὁ γὰρ εἰρηκὼς ἐν τῷ Νόμῳ· Κύριος ὁ θεός σου κύριος εἷς ἐστιν, ὁ αὐτὸς ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ λέγει· Ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν κτλ. Die gleiche Wendung findet sich VIII, 8: Ὁ προειπὼν διὰ τῶν ἁγίων σου προφητῶν τοῖς μυουμένοις· Λούσασθε, καθαροὶ γίνεσθε, καὶ διὰ τοῦ Χριστοῦ νομοθετήσας τὴν πνευματικὴν ἀναγέννησιν.

8. Das Wort des Herrn Joh. 17, 3 wird nicht bloss, wie in der eben erwähnten Stelle (VI, 23), ausdrücklich als solches angeführt. Der Interpolator macht von ihm noch einen weiteren Gebrauch. Er schreibt V, 16: ἐπιγνόντες δι' αὐτοῦ τὸν ἕνα καὶ μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ πατέρα. Mit einiger Umgestaltung seiner Vorlage bemerkt er V, 6: πιστεύων τῷ ἑνὶ καὶ μόνῳ ἀληθινῷ θεῷ καὶ πατρί. Aehnlich II, 6. 56. Ganz in derselben Fassung steht es aber auch am Anfang unseres Buches, indem der Autor bemerkt, unser Gott und Erlöser Jesus Christus berufe Juden und Heiden εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ ἑνὸς καὶ μόνου ἀληθινοῦ θεοῦ πατρὸς αὐτοῦ. Das ὁ μόνος ἀληθινὸς hat weiterhin noch einigemale seine Stelle in der Reihe der göttlichen Prädikate (c. 5. 6). Andererseits gebraucht der Interpolator wiederholt die Formel: εἷς μόνος θεὸς (VI, 11. 14. 20), oder: θεὸς εἷς καὶ μόνος (II, 36; VII, 2). Die Autoren treffen hier also in einer Weise zusammen, welche auf engste Verwandtschaft hinweist.

9. Es wurde bereits oben dargethan, dass die Verschiedenheit in Betreff der Gebetszeiten der Annahme einer einheitlichen Bearbeitung nicht im Wege steht. Jetzt ist beizufügen, dass die einschlägige Verordnung des achten Buches in einem anderen Punkte sich auffällig mit dem früheren Teil berührt. Der Interpolator der Didaskalia hat V, 14 für die Leidensge-

Digitized by Google

schichte, bezw. für den Todestag des Herrn eine über die evangelischen Berichte hinausgehende Chronologie. Er kennt die Stunde nicht bloss für die Kreuzigung und den Tod Jesu, sondern auch für seine Verurteilung durch Pilatus. Dieselbe Chronologie ist VIII, 34 in die Verordnung über die Gebetszeiten eingetragen. Ob sie hier von dem Bearbeiter eingesetzt oder von ihm bereits vorgefunden wurde, ist allerdings nicht so sicher zu entscheiden wie dort. Doch dürfte jene Annahme den Vorzug verdienen, zumal da, wie wir später sehen werden, die Chronologie noch in einer weiteren Schrift als Interpolation sich findet. Wie es sich aber damit verhalten mag: das Zusammentreffen bleibt immerhin bedeutsam und verrät ein enges Verhältnis zwischen den Schriften. Bei aller Uebereinstimmung in der Sache gewahren wir aber andererseits, bezüglich des dritten Punktes, eine solche Verschiedenheit im Ausdruck, dass wir auch hier, wie bereits früher in einem ähnlichen Fall, uns veranlasst sehen, nicht so fast auf Abhängigkeit, als vielmehr auf Identität der Bearbeiter zu schliessen. Die Stellen haben folgenden Wortlaut.

V, 14.

Ἕκτῃ μὲν ὥρᾳ σταυρώσαντες αὐτόν, τρίτῃ δὲ ὥρᾳ τὴν ἀπόφασιν δεξάμενοι τὴν περὶ αὐτοῦ. ... Ὃς καὶ περὶ τὴν ἐνάτην ὥραν ἀναβοήσας εἶπε τῷ πατρί· Θεέ μου, ... καὶ μετ' ὀλίγον κράξας φωνῇ μεγάλῃ· Πάτερ, ἄφες ... ἀπέπνευσε.

VIII, 34.

Εὐχὰς ἐπιτελεῖτε ὄρθρου καὶ τρίτῃ ὥρᾳ καὶ ἕκτῃ καὶ ἐνάτῃ καὶ ἑσπέρᾳ καὶ ἀλεκτοροφωνίᾳ· ... τρίτῃ δέ, ὅτι ἀπόφασιν ἐν αὐτῇ ὑπὸ Πιλάτου ἔλαβεν ὁ κύριος· ἕκτῃ δέ, ὅτι ἐν αὐτῇ ἐσταυρώθη· ἐνάτῃ δέ, ὅτι πάντα κεκίνητο τοῦ δεσπότου ἐσταυρωμένου φρίττοντα τὴν τόλμαν τῶν δυσσεβῶν Ἰουδαίων.

10. Die theologischen Ausdrücke und Formeln endlich, in denen eine Eigentümlichkeit der Interpolatoren der Didaskalia und Didache gefunden wurde, kehren in dem Buche fast alle wieder: das ὁ τῶν ὅλων θεὸς oder δεσπότης oder κύριος (c. 6. 9. 10), das ἀγέννητος θεὸς (c. 6. 12. 14. 47 epil.), das μονογενὴς θεὸς (c. 7. 35), das θεὸς λόγος (c. 1. 12 zweimal) und θεοῦ λόγος (c. 33. 41), das πρωτότοκος πάσης φύσεως (c. 12 zweimal), das ἀρχιερεὺς oder μέγας ἀρχιερεὺς als Bezeichnung für Christus (c. 12. 46 viermal), das παράκλητος (c. 5. 6. 33. 37. 47 can.

Digitized by Google

49; epil.). Gott Vater erhält ferner wiederholt das Prädikat ἄναρχος als ihm allein gebührend (c. 11. 12. 37. 47 can. 49). In ähnlicher Weise wird das Wort VI, 8. 10. 11 gebraucht. Ganz am Schluss und daher sicher vom Autor des Buches herrührend steht auch wieder das ὁ ἐπὶ πάντων θεός, welches der Interpolator der Didaskalia dreimal (III, 17; VI, 18. 26) einsetzte und das man früher mehrfach für ein Anzeichen des Arianismus erklärte (S. 99).

Hienach drängt alles zu dem Schluss auf eine einheitliche Bearbeitung des ganzen Werkes: Zeit, Heimat und theologische Richtung, die handschriftliche Ueberlieferung, der älteste Zeuge, die enge sachliche und stilistische Verwandtschaft zwischen den einzelnen Teilen. Schwierigkeit bereitet nur der eine Punkt, der oben einstweilen unerklärt gelassen wurde, das gänzliche Fehlen der früher wiederholt erwähnten Thürsteher im achten Buch. Ist nun wegen dieses einen Gegensatzes der fast unabweisbare Schluss abzulehnen? Der Weg möchte wohl zur Lösung des Rätsels betreten werden, wenn er nur zu einer völlig befriedigenden Erklärung führte. Erheben sich aber, wenn das letzte Buch einem verschiedenen Autor zugeschrieben wird, nicht andere und grössere Schwierigkeiten? Wie sollen jene zahlreichen auf eine einheitliche Bearbeitung hinweisenden Züge gedeutet werden? Und ist diese Annahme nicht unzureichend, um auch nur jene Schwierigkeit gänzlich zu heben? Muss man nicht fragen, wie der Autor des letzten Buches den auffallenden, aber auch so leicht mit ein paar kurzen Federstrichen zu beseitigenden Gegensatz stehen lassen mochte?

Zunächst lässt sich freilich sagen, dass einem zweiten Autor der Punkt eher entgehen konnte. Bei der Annahme eines blossen Uebersehens kann man sich indessen schwerlich beruhigen. Es handelt sich ja nicht um eine blosse Theorie, sondern um ein kirchliches Institut, und bei der Einheit von Zeit und Ort lässt sich nicht denken, dass dasselbe dem allenfallsigen zweiten Bearbeiter unbekannt gewesen sein sollte. Es ist vielmehr ein absichtliches Uebergehen anzunehmen, und mit dieser Annahme dürfte sich zugleich die fragliche Erscheinung erklären, ohne dass die einheitliche Bearbeitung aufgegeben wird.

Das achte Buch hat unverkennbar nicht ganz den gleichen Charakter wie die übrigen. Diese geben mit den einschlägigen

Digitized by Google

kurzen Notizen über die niederen kirchlichen Aemter einfach den kirchlichen Zustand wieder, wie ihn der Autor vorfand. In jenem wird gewissermassen ein kirchlicher Verfassungsentwurf vorgelegt. Derselbe musste selbstverständlich enge an die bestehenden Einrichtungen sich anschliessen. Doch liessen sich allenfalls auch einige kleine Neuerungen wagen. Eine haben wir bereits kennen gelernt: die Handauflegung für den Lektor. Eine zweite dürfte den Ostiariat betreffen. Da derselbe den Verhältnissen nicht mehr zu entsprechen schien, so konnte er übergangen oder seine Obliegenheit mit einem anderen Amte verbunden werden. Die Bewachung der Thüren hatte zur Zeit der Verfolgung hauptsächlich den Zweck, Unberufene vom Heiligtum ferne zu halten. Mit dem Umschwung der religiösen Verhältnisse trat aber diese Aufgabe allmählich zurück, und eine andere stellte sich in den Vordergrund. Wie aus VIII, 11 erhellt, wurden die Thüren am Anfang des 5. Jahrhunderts bewacht, um das Weggehen der Gläubigen zur Zeit des eucharistischen Gottesdienstes zu verhindern. Der Thürdienst bezog sich also jetzt nicht so fast auf die Heiden als auf die Christen, und bei dieser Veränderung mochte seine Verrichtung durch Kleriker auf so niedriger Stufe, wie die Ostiarier, weniger passend erscheinen. Man konnte daran denken, ihn Klerikern auf einer höheren Stufe anzuvertrauen, und da er nunmehr nichts anderes war, als ein Teil der Aufrechterhaltung der äusseren Ordnung des Gottesdienstes, so wurde er naturgemäss denjenigen übertragen, welchen diese Aufgabe zukam, den Diakonen und Subdiakonen.

Auf diese Weise dürfte der Punkt zu erklären sein, und wenn es sich so verhält, dann beweist derselbe mehr für als gegen die einheitliche Autorschaft, indem der in Rede stehende Reformversuch eher dem Verfasser des ganzen Werkes zuzutrauen ist, als einem Dritten, der zu dem Werke nur einen kleinen Teil hinzusetzte.

Digitized by Google

VI.

Die Apostolischen Kanones.

Die Apostolischen Kanones, die den Schluss des achten Buches der AK bilden, erheischen eine eingehendere Erörterung, als ihnen zunächst nach ihrem Umfang zukommen würde. Es wird ihnen deshalb eine besondere Abhandlung gewidmet. Bevor ich indessen in die Untersuchung eintrete, mögen, um den gegenwärtigen Stand der Frage zu bezeichnen, einige Urteile der neueren Zeit angeführt werden. Ich beschränke mich auf die bemerkenswerteren Stimmen. Bezüglich der weiteren sei auf den ersten Abschnitt verwiesen, indem das Urteil über die AK im wesentlichen auch das Urteil über die Apostolischen Kanones enthält.

Im Gegensatz zu Turrianus und Dalläus, von denen der eine für den apostolischen Ursprung eintritt, der andere eine Fälschung gegen Ende des 5. Jahrhunderts annimmt, und im wesentlichen Einklang mit dem Bischof Aubespine von Orleans, der in den Observationes de veteribus ecclesiae ritibus (1623) I, 13 die Kanones für ein Breviarium et epitome privatorum conciliorum et rerum ab episcopis privatis sancitarum, qui ecclesias ante concilium Nicaenum administrarunt, erklärt, kommt Beveridge in der Abhandlung, die er seinen Annotationes in Canones apostolorum (1672) vorausschickt, zu dem Ergebnis, die Kanones seien gegen Ende des 2. und am Anfang des 3. Jahrhunderts von Synoden ausgegangen und bald hernach, vermutlich durch Klemens von Alexandrien, gesammelt worden, die Sammlung sei mit einem Wort ein Codex canonum ecclesiae primitivae. Indem er die von den Alten vielfach gebrauchten Ausdrücke οἱ πάλαι κανόνες, ἐκκλησιαστικοὶ κ., ἀποστολικοὶ κ.,

Digitized by Google

ἀποστόλων oder πατέρων κ., ἀποστολικαὶ παραδόσεις auf unsere Kanones bezieht, glaubt er deren Kenntnis nicht bloss bei den Konzilien von Chalcedon, Ephesus, Konstantinopel 394, Antiochien 341 und Nicäa, sondern auch bei Konstantin d. Gr., Alexander von Alexandrien, Cyprian, Origenes und Tertullian nachweisen zu können. Die Ansicht erfuhr in den Observationes in Annotationes Guil. Beveregii in Canones SS. apostolorum durch einen ungenannten Franzosen — de la Roque — bald einen scharfen Angriff. Beveridge hielt sie aber in einer neuen und eingehenderen Untersuchung, dem Codex canonum ecclesiae primitivae vindicatus et illustratus 1678, wenn er auch einige untergeordnete Punkte, wie die Sammlung durch Klemens v. A. aufgab, im wesentlichen aufrecht. Sie fand grossen Beifall, und sie beherrschte die Litteratur bis in das gegenwärtige Jahrhundert herein, wo dem Problem endlich wieder eine umfassendere Untersuchung zu teil wurde.

Die neue Untersuchung liegt in der schon wiederholt angeführten gelehrten Abhandlung von Drey (1832) vor. Darin werden vor allem die Fehler in der Beweisführung Beveridges nachgewiesen, namentlich das Unrichtige des Schlusses, indem von dem Vorkommen der genannten Ausdrücke das Vorhandensein unserer Kanones und selbst der Sammlung derselben gefolgert wird, und dann das Resultat gewonnen: die Kanones seien wohl inhaltlich zum grossen Teil sehr alt, aber ihre Fassung sei sicher jünger; nur wenige, aus den AK entnommen, gehören der vornicänischen Zeit an; die weitaus grössere Zahl sei im 4. und 5. Jahrhundert entstanden, indem ihnen die Synode von Antiochien 341, einigen sogar die Synode von Chalcedon 451 als Quelle gedient habe; sie seien durch zwei Männer gesammelt worden; die erste Sammlung sei nach der Mitte des 5. Jahrhunderts entstanden und sie habe die ersten 50 Kanones umfasst; die zweite und vollständige, 85 Nummern enthaltend, sei am Anfang des 6. Jahrhunderts veranstaltet und durch ihren Urheber die Sammlung zugleich mit den AK verbunden worden.

Die gleiche Ansicht vertritt im wesentlichen J. W. Bickell in dem ersten Bande seiner Geschichte des Kirchenrechts 1843. Nur wird der Endtermin etwas früher angesetzt. Es sei unwahrscheinlich, dass der Autor die Dekrete des Konzils von Chalcedon benützt habe; im Gegenteil, die verwandten Verordnungen der

Digitized by Google

Synoden von Chalcedon, Konstantinopel 448 und Ephesus. ja selbst der Synode von Konstantinopel 394 seien nicht ohne Grund auf unsere Sammlung zu beziehen. Hefele, der die Kanones dem ersten Band seiner Konziliengeschichte als Anhang beigab, glaubt, indem er im übrigen gleich Bickell in der Hauptsache Drey beistimmt, noch weiter zurückgehen zu können. Während Bickell der Ansicht, dass die Synode von Antiochien 341 eine Quelle für die Apostolischen Kanones sei, die grössere Wahrscheinlichkeit zuerkennt, betont er die Möglichkeit, dass sowohl diese Synode als auch das Konzil von Nicäa aus den Kanones geschöpft habe, und er meint die Vermutung durch den von Scipio Maffei veröffentlichten Brief ägyptischer Bischöfe in Sachen des Meletius stützen zu können, in dem von einer lex patrum et propatrum, in alienis paroeciis non licere alicui episcoporum ordinationes celebrare, die Rede ist und die Vornahme von Weihen in fremden Diöcesen als aliena a more divino et regula ecclesiastica bezeichnet wird, eine Ausdrucksweise, welche den Gedanken an den 36. Apostolischen Kanon fast mit Notwendigkeit hervorrufe (S. 798).

Wie man sieht, nehmen die Neueren übereinstimmend eine allmähliche Entstehung der Sammlung an. Drey und Bickell lassen zwei Männer an dem Werke beteiligt sein. Hefele meint das Vorhandensein von einzelnen Kanones, wenn auch nicht der Sammlung, sogar bis ins 3. Jahrhundert zurückverfolgen zu können.

Letztere Ansicht ist zweifellos unrichtig. Der 36. Apostolische Kanon verbietet allerdings die in dem fraglichen Dokument berührte Weihe in fremden Diöcesen. Der Schluss auf seine Benützung entbehrt aber allen Grundes. Der in Betracht kommende Brief enthält nicht einmal den Ausdruck: Apostolischer Kanon. Es wird nur auf die regula ecclesiastica verwiesen, und aus dieser Bezeichnung ist, wie durch Drey bereits Beveridge gegenüber dargethan wurde, in unserer Frage nichts zu folgern.

Die andere Ansicht ist erst später zu prüfen. Dagegen sind hier sofort einige weitere, die allenfallsige Benützung der Apostolischen Kanones betreffende Punkte zu erledigen.

Wie wir gesehen, meint Hefele weiter, die Frage, ob die Synode von Antiochien 341 die Apost. Kanones benützt habe oder umgekehrt, könne noch nicht als erledigt gelten, und ebenso

Digitized by Google

verhalte es sich mit der Synode von Nicäa, die sich in den Kanones 1, 2, 5, 15 auf ältere ähnliche Kanones berufe. Dabei wird indessen übersehen, dass das Wort κανὼν bei den Alten nicht bloss den engeren Begriff hat, den wir gewöhnlich mit ihm verbinden, sondern auch einen weiteren, indem es im allgemeinen kirchliche Regel, kirchliche Ordnung, kirchliche Praxis u. dgl. bedeutet. Diesen weiteren Sinn hat aber das Wort, wie sein absoluter Gebrauch zeigt, offenbar in drei Kanones (1, 3, 15) der Synode von Nicäa. Nur in Kanon 5 hat es allenfalls den engeren Sinn, indem die Synode hier erwähnt τὸν κανόνα τὸν διαγορεύοντα τοὺς ὑφ' ἑτέρων ἀποβληθέντας ὑφ' ἑτέρων μὴ προσίεσθαι. Aber notwendig ist die Deutung auch hier nicht. Das Wort kann auch in diesem Kanon im Sinn von kirchlicher Ordnung verstanden werden, und in allen Fällen haben wir kein Recht, an einen apostolischen Kanon zu denken, da die bezügliche Verordnung in keiner Weise als eine apostolische bezeichnet wird. Es besteht also lediglich kein Grund zu der Annahme, dass bereits zur Zeit der ersten allgemeinen Synode einige der Apostolischen Kanones als solche in Umlauf waren.

Wie die zunächst folgende Synode von Antiochien 341 zu den Apostolischen Kanones sich stellt, zeigt folgende Tabelle. Es entsprechen einander inhaltlich nach der Reihenfolge bei Hefele (und in der Ausgabe der AK von Ueltzen)

Apost. Kanones	Antioch. Kanones
9 (8)	2a
10 (9)	2a
11 (10)	2b
12 (11)	2c
13 (12)	6
14 (13)	18. 21
15 (14)	3a
16 (15)	3b
29 (28)	4
32 (31)	5
33 (32)	6
34 (33)	7. 8
35 (34)	9
36 (35)	13. 22
37 (36)	17. 18

Digitized by Google

Apost. Kanones	Antioch. Kanones
38 (37)	20
39 (38)	
40 (39)	24. 25
41 (40)	
76	23

Wie man sieht, zerfallen die Parallelen in den Apostolischen Kanones in zwei Gruppen: 9—16 und 32—41, in der Zählung von Ueltzen 8—15 und 31—40. Zwischen beiden steht 29 (28); am Schluss ist noch 76 angefügt. Nicht dieselbe strenge Reihenfolge findet sich auf der anderen Seite, und dies auch dann, wenn wir von der dortigen Ordnung ausgehen. Es zeigen sich mehrere Lücken, und dieser Umstand weist bereits einigermassen auf die Abhängigkeit der Apostolischen Kanones hin. Ihr Autor folgt der Vorlage, wenn er einmal angefangen hat sie zu benützen, in zwei Abteilungen je so lange, als sie ihm geeigneten Stoff darbietet. Noch deutlicher tritt uns das Verhältnis in anderen Punkten entgegen. Vor allem kommt hier der Anfang der Parallelen in Betracht. Es ist sicher wahrscheinlicher, dass ein Kanon von beträchtlichem Umfang durch einen Späteren in vier zerlegt wurde, als dass vier feststehende Kanones von einer hohen Auktorität durch die Väter von Antiochien in einen verschmolzen wurden. Sodann geben sich die Apostolischen Kanones teilweise mit ziemlicher Bestimmtheit als Auszüge aus den antiochenischen zu erkennen. Besonders charakteristisch ist in dieser Beziehung die Verordnung bezüglich der Verrichtung von Amtshandlungen durch einen abgesetzten Geistlichen. Sie möge deshalb in ihrem Wortlaut folgen, und zwar so, dass das, was der antiochenische Kanon mehr enthält, mit kleiner Schrift gegeben wird.

Apost. Kan. 29 (28).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος καθαιρεθεὶς δικαίως ἐπὶ ἐγκλήμασι φανεροῖς τολμήσειεν ἅψασθαι τῆς ποτε ἐγχειρισθείσης αὐτῷ λειτουργίας, οὗτος

Antioch. Kan. 4.

Εἴ τις ἐπίσκοπος ὑπὸ συνόδου καθαιρεθεὶς ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ὑπὸ τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου τολμήσειέν τι πρᾶξαι τῆς λειτουργίας, εἴτε ὁ ἐπίσκοπος κατὰ τὴν προάγουσαν συνήθειαν, εἴτε ὁ διάκονος· μηκέτι ἐξὸν εἶναι αὐτῷ, μηδ' ἐν ἑτέρᾳ συνόδῳ ἐλπίδα ἀποκαταστάσεως μήτε ἀπολογίας χώραν ἔχειν· ἀλλὰ καὶ τοὺς κοινωνοῦντας αὐτῷ πάντας ἀποβάλλ-

Digitized by Google

παντάπασιν ἐκκοπτέσθω τῆς ἐκκλησίας.

εσθαι τῆς ἐκκλησίας, καὶ μάλιστα εἰ μαθόντες τὴν ἀπόφασιν τὴν κατὰ τῶν προειρημένων ἐξενεχθεῖσαν τολμήσειαν αὐτοῖς κοινωνεῖν.

Wie mir scheint, sind die Apostolischen Kanones auf Grund des Angeführten mit Sicherheit als das abhängige Schriftstück zu betrachten. Und wenn je noch ein Zweifel zurückbleiben sollte, so muss er durch die Erwägung gehoben werden, dass das eine Schriftstück sicher dem Jahre 341 angehört, während das andere mit eigentlicher Wahrscheinlichkeit nicht einmal vor dem Schluss des 4. Jahrhunderts nachgewiesen werden kann.

Die nächste Synode, die sich mit den Apostolischen Kanones berührt, ist die von Laodicea. Das Verbot in Ap. Kan. 45 (44), mit den Häretikern zu beten oder ihnen gar eine priesterliche Funktion zu gestatten, hat eine Parallele in den Verordnungen der Synode c. 9, 33, 34. Die Verbote, mit den Juden zu fasten oder Feste zu feiern oder Festgeschenke von ihnen anzunehmen (Ap. Kan. 70) oder Oel in die Tempel der Heiden und Juden zu tragen oder Lampen daselbst anzuzünden (Ap. Kanon 71), treffen mit den Kanones 37—39 der Synode zusammen. Die Verwandtschaft stellt sich deutlich als ein Verhältnis der Abhängigkeit dar. Näherhin dürfte der Ap. Kanon 71 auf Grund seiner bestimmteren Fassung als Weiterbildung der entsprechenden Verordnung der Synode zu betrachten sein. Doch tritt die Abhängigkeit hier weniger deutlich zu Tage als bei der Synode von Antiochien. Ebenso verhält es sich mit dem Ap. Kanon 75, dem Verbot, einen Häretiker als Zeugen gegen einen Bischof zuzulassen, gegenüber dem Kanon 6 der Synode von Konstantinopel 381.

Drey führt (S. 344) den Ap. Kanon 28 des Inhalts, der Bischof dürfe die Sünder zum Zweck der Bekehrung nicht schlagen, da dieses Verfahren der Lehre und dem Beispiel des Heilandes nicht entspreche, auf die Synode von Konstantinopel 394 zurück. Es muss hier aber ein Versehen obwalten. Die Synode hatte es nach den Akten nicht mit jener Angelegenheit, sondern mit dem Streit zweier Bischöfe um den Stuhl von Bostra, bezw. mit der Frage zu thun, ob zur Absetzung eines Bischofs das Urteil zweier Bischöfe genüge, und die Entscheidung lautete in letzterer Hinsicht: fortan dürfe ein Bischof nicht einmal durch drei, geschweige durch zwei, sondern nur durch das Urteil einer

Digitized by Google

grösseren Synode und der Bischöfe der Provinz abgesetzt werden, καθὼς οἱ ἀποστολικοὶ κανόνες διωρίσαντο. Vgl. Harduin I, 957. Immerhin aber berief sich die Synode, wie die letzten Worte zeigen, auf apostolische Kanones, und Bickell meinte (S. 83), das Citat könne auf unsere Sammlung bezogen werden. Die Verweisung ist allerdings ziemlich bestimmt, und wenn eine entsprechende Verordnung in den Apostolischen Kanones vorläge, so würde man an diese zu denken haben. Die Voraussetzung trifft indessen nicht zu. Von der Aburteilung eines Bischofs handelt nur der Kanon 75. Der Punkt der Entscheidung ist aber hier nicht, wie man erwarten sollte, wenn der Kanon berücksichtigt wäre, dass der Bischof nur von der Synode und nicht von zwei oder drei Bischöfen zu verurteilen sei, sondern vielmehr, dass er bei dreimaliger erfolgloser Vorladung auch in seiner Abwesenheit verurteilt werden könne. Die fraglichen Worte können also nicht auf die Apostolischen Kanones bezogen werden. Sie müssen vielmehr, wie Drey (S. 387. 397) richtig hervorhob, im weiteren Sinn von kirchlichen Kanones verstanden werden, und wenn wir fragen, wo kirchlicherseits eine derartige Verordnung erlassen wurde, so werden wir auf den Kanon 14 der Synode von Antiochien 341 verwiesen. Oder wenn man etwa mit Bickell (S. 82) an diesen Kanon nicht denken will, so muss man eben auf einen Kanon zurückgreifen, der sich völlig unserer Kenntnis entzieht, oder die Worte einfach von kirchlicher Ordnung verstehen. Wie man aber die Verweisung erklären mag, in keinem Fall ist in ihr ein Citat der Apostolischen Kanones zu erblicken. Und ebensowenig kann die Synode von Rom 402 für eine Zeugin der Sammlung angesehen werden, wenn sie c. 11 die Ehe mit der Frau oder dem Sohn des Oheims als fornicatio und als eine Handlung contra canones apostolicos bezeichnet [1]). Denn die Apostolischen Kanones reden von einer solchen Verbindung nirgends. Der Fall beweist vielmehr aufs neue, wie wenig an sich aus dem blossen Vorkommen des Ausdruckes canones apostolici in unserer Frage zu folgern ist.

Unter diesen Umständen hat es auch als fraglich zu gelten, ob die Synoden von Ephesus 431, Konstantinopel 448 und Chalcedon 451, wenn sie bezüglich der dreimaligen Vorladung eines

1) Vgl. R. v. Scherer, Kirchenrecht 1, 181 A. 15.

Digitized by Google

abzuurteilenden Bischofs auf die ἀκολουθία ἐκκλησιαστική, den κανών, die ἐκκλησιαστικοὶ θεσμοί, θεῖοι κανόνες, κανόνες τῶν ἁγίων πατέρων u. dgl. verwiesen, die Apostolischen Kanones vor Augen hatten. Dass das Verfahren früher nirgends als in Kanon 74 vorgeschrieben ist, hat nicht so viel zu bedeuten, als Bickell (S. 84 f.) annimmt. Der Autor der Apostolischen Kanones hat dasselbe schwerlich erst aufgebracht. Er fand das Verfahren ohne Zweifel, wenigstens in einem Teil der Kirche, bereits in Uebung, und dasselbe entsprach so sehr den Anforderungen einer gesunden Rechtspflege, dass es in kurzer Zeit allgemeine Anerkennung erlangen, den Charakter eines κανὼν oder einer kirchlichen Regel erhalten musste. Die Möglichkeit mag daher wohl bestehen, dass die gedachten Synoden mit den angeführten Verweisungen an den Kanon 74 dachten. Aber ebenso ist auch die Möglichkeit einzuräumen, dass die Synoden nur die bereits bestehende kirchliche Ordnung meinten, und wenn wir erwägen, wie verschiedener Ausdrücke sie sich bedienten, ohne den eigentlich treffenden Ausdruck selbst zu gebrauchen, werden wir dieser Erklärung sogar den Vorzug zuerkennen müssen.

Sind hienach die genannten Synoden nicht mit Sicherheit als Zeugen der Apostolischen Kanones zu betrachten, so entbehrt umgekehrt auch die Annahme Dreys (S. 411 f.) der Begründung, der Autor der Kanones habe noch die Verordnungen der Synode von Chalcedon benützt. Es sollen abhängig sein der Apost. Kanon 30 (29) von dem 2. Kanon der Synode, 67 von 27, 81 von 3, 83 von 7. Der Kanon 74 soll überdies dem Verfahren nachgebildet sein, welches die Synode gegen Dioskur beobachtete. Wie unsicher aber zunächst letztere Annahme ist, zeigt Drey sofort selbst, indem er beifügt, dasselbe Verfahren sei schon früher zu Ephesus gegen Nestorius zur Anwendung gekommen. Nicht besser steht es mit dem Kanon 67. Der Mädchenraub, von dem er handelt, beschäftigte die Kirche schon länger, wie die Synode von Ancyra 314 c. 11 und der kanonische Brief Basilius' des Gr. zeigen. Die Synode von Chalcedon hat zudem die Verordnung nicht, die im Kanon 67 den Schwerpunkt bildet, der Entführer dürfe keine andere als die Entführte heiraten. Unter diesen Umständen fehlt jeglicher Grund, hier ein Abhängigkeitsverhältnis anzunehmen. Drey fühlte die grosse Schwäche des Argumentes selbst. Er legt daher

Digitized by Google

keinerlei Gewicht auf dasselbe. Dagegen glaubt er, dass bei den andern Kanones die Abhängigkeit deutlicher an den Tag trete. Bei Kanon 83, dem Verbot des Kriegsdienstes für den Geistlichen, wird betont, dass sich die Verordnung früher nirgends finde, weder bei den Konzilien, noch bei Basilius d. Gr., ausser im Kanon 7 von Chalcedon; dass sie viel früher auch völlig überflüssig gewesen sei. Mit dem Kanon 30 (29), dem Verbot der Simonie, wird ferner bemerkt, verhalte es sich ebenso. Er sei offenbar eine Erneuerung des Kanon 2 von Chalcedon in abgekürzter Fassung. In gleichem Verhältnis endlich stehe der Kanon 81, Verbot der Uebernahme öffentlicher Verwaltungen für die Geistlichen, zu Kanon 3. Indessen ist der Beweis auch hier nicht erbracht. Die Argumente sind so allgemein, dass sie höchstens eine Verwandtschaft unter den Kanones, nicht aber die Abhängigkeit eines bestimmten Teils von dem andern beweisen. Und selbst jenes ist nicht sicher, sofern die Verwandtschaft im Sinn von Abstammung und nicht im blossen Sinn von Aehnlichkeit verstanden wird. Wenigstens treffen die bezüglichen Verordnungen nie so enge zusammen, dass nach der einen oder andern Seite mit vollem Grund eine litterarische Abhängigkeit anzunehmen wäre. Von der Synode von Chalcedon ist daher bei der Bestimmung der Zeit der Apostolischen Kanones unbedingt abzusehen. —

Nach dem Vorstehenden ist die Synode von Antiochien 341 mit Sicherheit als Quelle der Apostolischen Kanones anzusehen. Ihren Verordnungen sind 20 Kanones entnommen. Die Sammlung entstand somit in runder Rechnung frühestens um die Mitte des 4. Jahrhunderts.

Noch weiter herab führt uns ein zweites Schriftstück, das sich nicht minder als eine ergiebige Quelle der Kanones darstellt, die Apostolischen Konstitutionen. Auf die Schrift wurden bereits durch Drey (S. 403 f.) achtzehn Kanones zurückgeführt: 1 über die Bischofsweihe (C. A. III, 20, vgl. VIII, 27); 2 über die Weihe des Presbyters und der übrigen Kleriker (ebd.); 7 (6) dass die Geistlichen keine weltlichen Sorgen auf sich nehmen sollen (II, 6); 8 (7) dass Ostern nicht vor der Frühlingstagundnachtgleiche mit den Juden zu feiern sei (V, 17); 17 dass nicht Geistlicher werden könne, wer nach der Taufe zweimal geheiratet oder eine Konkubine genommen habe (II, 2; VI, 17);

Digitized by Google

18 dass von der Weihe ausgeschlossen sei, wer eine Witwe, Verstossene, Hetäre, Sklavin oder Schauspielerin geheiratet habe (VI, 17); 20 dass ein Geistlicher keine Bürgschaften (ἐγγύας) oder Verwaltungen, wie Drey (S. 247) glaubt übersetzen zu sollen, übernehmen dürfe (II, 6); 27 (26) dass unter denjenigen, welche unverheiratet in den Klerus eintreten, nur die Lektoren und Sänger heiraten dürfen (VI, 17, wo aber noch die Subdiakonen und Ostiarier aufgeführt sind); 34 (33) dass fremde Geistliche nicht ohne Empfehlungsbriefe und ohne Prüfung aufzunehmen seien und dass man ihnen, wenn sie nicht als Lehrer der Frömmigkeit erfunden werden, wohl die nötige Unterstützung reichen, sie aber nicht in die Gemeinschaft zulassen solle (II, 58; VII, 28); 46 dass man die Taufe und das Opfer nicht von den Häretikern annehmen dürfe (VI, 15); 47 dass, wer wahrhaft getauft wurde, nicht wieder zu taufen, wer aber von Gottlosen befleckt wurde, zu taufen sei (VI, 15); 49 dass die Taufe auf den Vater, Sohn und hl. Geist, nicht aber auf drei Personen ohne Ursprung (τρεῖς ἀνάρχους) oder drei Söhne oder drei Parakleten zu spenden sei (VI, 10. 11. 26); 51 dass sich die Geistlichen zwar aus ascetischen Gründen, nicht aber wegen Verabscheuung der Ehe und des Genusses von Fleisch und Wein enthalten dürfen (VI, 8. 10. 11. 26); 52 dass der sich bekehrende Sünder aufzunehmen sei (II, 10—20); 53 dass die Geistlichen, welche an den Festtagen Fleisch und Wein nicht geniessen, aus Abscheu und nicht etwa aus ascetischen Gründen, abzusetzen sind (V, 20); 60 dass die falschen Bücher der Gottlosen nicht als heilige in der Kirche vorzulesen sind (VI, 16); 64 dass man nicht in der Synagoge der Juden oder Häretiker beten dürfe (II, 61); 66 dass man am Sonntag oder Sabbath, ausgenommen den einzigen, nicht fasten dürfe (V, 20); 79 dass ein Besessener nicht Kleriker werden, auch nicht mit den Gläubigen beten dürfe, bevor er geheilt ist (VIII, 32). Die Zahl kann noch etwas vermehrt werden. Kanon 40 (39) mit der Weisung, die Presbyter und Diakonen sollen nichts ohne Wissen und Rat (ἄνευ γνώμης) des Bischofs thun, ist auf II, 30—31 zurückzuführen, wo bezüglich des Diakons dasselbe bemerkt wird; Kan. 42—43 mit dem Verbot des Würfelspiels und der Trunksucht für Geistliche und Laien auf II, 2 und 24, wo mit drei verschiedenen Ausdrücken und einmal auch mit dem im Kanon

Digitized by Google

gebrauchten das Freisein von Trunksucht vom Bischof verlangt wird; Kanon 69 mit der Verordnung, man müsse in der Quadrages und am Mittwoch und am Freitag fasten, wenn man nicht etwa durch körperliche Schwäche gehindert werde, auf V, 13. 20 und VII, 23, wo die gleichen Gebote stehen. Auch Kanon 28 (27) ist hieher zu ziehen. In den AK wird zweimal, II, 2. 28, betont, der Bischof solle kein Schläger, πλήκτης sein, und wenn die Forderung das erstemal bezüglich des Kandidaten der Weihe gestellt wird, so ergeht sie das zweitemal an den Bischof selbst. An der zweiten Stelle bezieht sich das Gebot zudem, wie die vorausgehenden Worte ἐπιστρεπτικούς, εἰσδεκτικούς, παρακλητικοὺς deutlich zeigen, auf das Verfahren mit den Büssern, und indem dies in Betracht gezogen wird, erledigen sich die Einwände, welche Drey (S. 344 f.) gegen die bezügliche Ableitung erhob. Die Stellen in den AK aber, welche den Kanones zu Grund liegen, gehören fast alle dem Interpolator an; auf der Didaskalia ruhen nur die Kanones 40 und 42—43. Die Abfassung der Kanones fällt demgemäss nicht früher als die Interpolation der Didaskalia und die Bearbeitung der zwei letzten Bücher der AK, also nicht vor den Anfang des 5. Jahrhunderts.

Auf der andern Seite liegt aber kein Grund vor, das Schriftstück später anzusetzen. Kein einziger Kanon enthält das Anzeichen einer jüngeren Zeit. Von dem Konzil von Chalcedon ist, wie sich bereits ergeben hat, als Quelle unbedingt abzusehen. Und wenn von den dreissig Kanones der Synode keiner benützt wurde, während doch von Synoden des vierten Jahrhunderts ein ausgiebiger Gebrauch gemacht wird, so darf mit ziemlicher Sicherheit gefolgert werden, dass das Schriftstück in einer früheren Zeit entstand. Indessen führt uns nicht bloss dieser negative Grund auf jene Zeit. Wir haben für dieselbe auch einen positiven Zeugen. Der gleiche Autor, der sich uns bisher als Zeuge der einzelnen Teile der AK dargestellt hat, kennt auch die Apostolischen Kanones. Die Worte des Pseudoignatius Philipp. 13, 3 über die Sonntag- und Sabbathfeier und Philipp. 14, 2 gegen die Passahfeier mit den Juden und die Annahme von Festgeschenken von den Juden berühren sich so sehr, in Inhalt und Form, mit den Kanones 66 und 70, dass zwischen den Stellen das allerengste litterarische Verhältnis anzunehmen

Digitized by Google

ist. Die Zeit des Zeugen ist zwar selbst strittig. Darüber besteht indessen allgemeine Uebereinstimmung, dass dieselbe nicht über den Anfang des 5. Jahrhunderts herabzurücken ist. Auf dieselbe Zeit führen annähernd auch die erwähnten Kanonensammlungen. Dieselben entstanden allerdings erst 500 - 550. Aber sie weisen zugleich weiter zurück. Johannes Scholastikus erwähnt in der Vorrede frühere Sammlungen, und mit der Bemerkung, dass dieselben im Unterschied von der seinigen die Kanones des hl. Basilius nicht enthielten, deutet er zugleich an, dass die Apostolischen Kanones in ihnen nicht fehlten. Dionysius übersetzte die Kanones um d. J. 500 bereits ins Lateinische. Die Uebertragung folgte der Abfassung ohne Zweifel nicht sofort. Zwischen beiden lag vielmehr ein gewisser Zeitraum. Die Wahrscheinlichkeit spricht sogar für eine längere Dauer desselben, und wenn wir in Betracht ziehen, was sich uns sonst bereits in dieser Beziehung ergeben hat, dürfen wir ihn ohne Bedenken auf ein halbes Jahrhundert und darüber ansetzen. Wir gewinnen also auch auf diesem Wege die erste Hälfte oder den Anfang des 5. Jahrhunderts als terminus ad quem. Dieselbe Zeit hat sich uns aber bereits zugleich als terminus a quo dargestellt. Die Kanones entstanden hienach eben in jener Zeit. —

Was endlich den Ort der Kanones anlangt, so werden wir nach Syrien verwiesen. Unter den Synoden, deren Kanones durch den Autor benützt wurden, nimmt diejenige entschieden den ersten Rang ein, welche 341 in der Hauptstadt dieses Landes abgehalten wurde. Der erste bekannte Grieche, welcher die Kanones in ihrer Gesamtheit erwähnt und einen umfassenden Gebrauch von ihnen macht, ist ebenfalls ein Antiochener. Die Punkte sind zwar nicht entscheidend. Der eine mag sich daraus erklären, dass die Synode von Antiochien für die Zwecke des Autors das ausgiebigste Material darbot; der andere mag, zumal bei der erheblichen zeitlichen Entfernung, die zwischen dem Zeugen und Schriftstück besteht, vielleicht als Zufall anzusehen sein. Doch sind sie nicht zu übergehen, da sie mit einem dritten Punkt zusammentreffen, welcher keinen Zweifel gestattet. Der Monat Hyperberetäus, der in Kanon 38 (37) als die Zeit der Herbstsynode erwähnt wird, gehört ebenso dem syromacedonischen Kalender an, wie die drei Monate, die im fünften Buch

Digitized by Google

der AK vorkommen. Er fiel in Syrien mit dem römischen Oktober zusammen, während er im Kalender der Ephesier mit dem 24. August begann. Der zwölfte Hyperberetäus, der Tag der Herbstsynode, ist also genau der quartus Idus Octobris, wie er durch Dionysius Exiguus in seiner Uebersetzung erläuternd genannt wird.

Beide Schriftstücke, die Konstitutionen und die Kanones, kommen sich also in hohem Grade nahe. Sie entstanden in derselben Zeit und in demselben Land. Das eine ist eine vorzügliche Quelle des anderen. Es fragt sich nur noch, in welchem Verhältnis sie ursprünglich zu einander standen, ob die Kanones zunächst eine eigene Schrift bildeten oder ob sie nicht etwa schon von Haus aus mit den AK verbunden waren. Wie wir gesehen, wurde ersteres in der letzten Zeit allgemein angenommen. Ob mit Recht, wird nunmehr zu untersuchen sein, indem wir zu den Zeugen der Kanones übergehen.

Die Apostolischen Kanones treten mit Bestimmtheit in die Geschichte ein mit der Kanonensammlung, welche Dionysius Exiguus auf Bitten des Bischofs Stephanus von Salona veranstaltete, bezw. aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzte. Sie stehen in diesem Werke, 50 an der Zahl, in erster Linie. Die Sammlung erfuhr eine zweifache Redaktion, und sie gelangte in beiden Ausgaben auf die Nachwelt. Die erste Redaktion erhielt sich in dem Codex Vatic. Palatinus 577. Die zweite Ausgabe liegt in mehreren Handschriften und, nach dem Codex Bodleianus 3689, in dem Codex canonum ecclesiasticorum Dionysii exigui (Paris 1628. Ed. II 1643) von Justel sowie in der Bibliotheca iuris canonici veteris von Justel und Voel 1661 t. I p. 101—174 auch gedruckt vor. Die Kanones fanden in der Regel auch in die Konziliensammlungen Aufnahme. Sie stehen z. B. bei Harduin I, 31—38. Von der ersten Redaktion wurde bisher nur die Vorrede gedruckt, durch Ballerini [1]) und Maassen [2]). Die Zeit der Sammlung ist nicht mit voller Genauigkeit und Sicherheit zu ermitteln. Drey (S. 204) weist die Sammlung dem Ende des 5. Jahrhunderts zu, weil der Presbyter Julian, dem die spätere Dekretalensammlung gewidmet wurde, noch

1) De antiq. collect. can. P. III c. 1 § 3.

2) Geschichte der Quellen und der Litteratur des kanon. Rechts I (1870), 960.

Digitized by Google

in den Akten der römischen Synoden unter Symmachus v. J. 499—502 thätig erscheine, nach dem letzten Jahre aber verschwinde, also gestorben sei. Mit einem solchen Argument ist aber der Tod eines Presbyters nicht zu bestimmen, die ganze Berechnung also grundlos. Gewiss ist nur, dass die Sammlung nicht nach dem Pontifikate des Papstes Hormisdas (514—23) entstand. Auf dessen Veranlassung verfasste Dionysius nämlich eine zweite Uebersetzung der griechischen Kanones, und in der Vorrede zu derselben [1]) wird die erste Uebersetzung als vor langer Zeit (jam dudum) erfolgt bezeichnet. Aehnlich wird in der Dekretalensammlung die Sammlung der Kanones als längst (dudum) entstanden bezeichnet, und wenn jene etwa unter Symmachus (498—514) entstanden wäre, so würde diese dem Jahre 514 vorangehen. Allein die Entstehung der Dekretalensammlung unter jenem Pontifikat ist nur wahrscheinlich, nicht sicher, und so müssen wir bei obigem Termin stehen bleiben [2]). Wenn die Chronologie der Bischöfe von Salona in dem Illyricum sacrum von Farlati (t. II 1753) und in der Series episcoporum von Gams richtig wäre, müssten wir sogar noch unter das Jahr 523 herabgehen; denn hier ist der Bischof Stephanus, der die Kanonensammlung veranlasste, auf die Jahre 527—528 angesetzt. Die Chronologie bedarf indessen entschieden einer Korrektur.

Der zweite Zeuge der Apostolischen Kanones ist der Antiochener Johannes Scholastikus, der später (565—577) den Bischofsstuhl von Konstantinopel inne hatte. Er verfertigte ebenfalls eine Kanonensammlung und wies in dem Werk ähnlich wie Dionysius Exiguus den Apostolischen Kanones eine Stelle an. Die Sammlung wurde von Justel und Voel in dem zweiten Band der Bibliotheca iuris canonici 1661 abgedruckt. Pitra gab im zweiten Band seiner Iuris eccl. Graec. hist. et mon. 1864 Vorrede und Titel aufs neue heraus. Die Kanones erscheinen aber hier in der Zahl von 85. Es sind dieselben, welche am Ende der AK stehen, und sie sind offenbar diesem Werke entnommen. Es ist ihnen nämlich der Abschnitt beigegeben, mit dem die AK schliessen, und da der Schluss nur zu diesem ganzen Werk passt, nicht aber zu den Apostolischen Kanones allein, so ist klar, welches die Quelle der letzteren war.

1) Vgl. Maassen a. a. O. S 964.
2) Vgl. Maassen a. a. O. S. 431.

Digitized by Google

Die Kanones tauchen also zunächst in einer Sammlung von geringerem Umfang in der Geschichte auf, und es fragt sich, wie diese Erscheinung zu erklären ist.

Petrus de Marca meinte in seinem Werk De concordia sacerdotii et imperii III, 2, Dionysius könne wohl alle 85 Kanones gefunden, die letzten 35 aber mit Bedacht weggelassen haben, aus Furcht, sie möchten, besonders Kanon 66 mit der Androhung von Strafen gegen das Fasten am Sonntag und Samstag, römischen Ohren unangenehm klingen. Die Auffassung wurde von Drey (S. 207) unbedingt abgewiesen. De Marca, wurde bemerkt, gehe erstlich von einer ganz falschen Voraussetzung aus. Dionysius habe nicht für römische, sondern für dalmatische Ohren übersetzt, die zur illyrischen Kirchenprovinz gehörten; er habe also gar nicht nötig gehabt, auf die Römer Rücksicht zu nehmen, und dies um so weniger, als er sich damals noch gar nicht in Rom befunden habe; denn die Sammlung sei unter Gelasius (492—96) entstanden, und diesen Papst habe er nach seinen eigenen Worten nicht persönlich gekannt. Zweitens werde Dionysius ohne Grund eine solche Furcht oder zarte Rücksicht gegen römische Ohren zugeschrieben. In den ersten 50 Kanones sei ja manches, was für die römischen Ohren noch gellender klinge, als in den 35 letzten, z. B. Kanon 47 (46), welcher den römischen Bischof und seine ganze Geistlichkeit mit der Absetzung schlage, weil sie die Ketzertaufe als gültig anerkennen. Die Gegengründe sind nicht unbedeutend. Doch ergeben sie keinen vollen Beweis gegen de Marca. Die angeführten zwei Kanones halten sich nicht das Gleichgewicht. Der Kanon über das Samstagsfasten griff tief in das alltägliche Leben ein, und seine Aufnahme war der abendländischen Kirche gegenüber sicherlich bedenklicher als der Kanon über die Ketzertaufe. Dieser Kanon bildet zudem keinen so unbedingten Gegensatz zwischen den beiden Kirchen wie der andere. Auch im Abendland wurde, wie die Synode von Arles 314 c. 8 zeigt, nicht schlechthin jede Ketzertaufe anerkannt, diejenige vielmehr, die nicht auf die Trinität erteilt worden war, als ungültig angesehen. Umgekehrt wurde in der griechischen Kirche nicht allen Häretikern bei ihrem Uebertritt die Taufe gespendet. Nach der Schrift De receptione haereticorum des Timotheus von Konstantinopel (Migne PG 86, 11—68) beschränkte man sich bei Quartodecimanern,

Digitized by Google

Novatianern, Arianern, Pneumatomachen und Apollinaristen auf die Spendung der Firmung, des ἅγιον μύρον, bei den Meletianern, Nestorianern und Eutychianern sogar auf die blosse Abschwörung der Häresie; nur bei den übrigen Häretikern wurde die Taufe wiederholt. Die Angabe bezieht sich zunächst auf den Anfang des 7. Jahrhunderts; aber in der Hauptsache gilt sie sicherlich auch für die beiden vorausgehenden Jahrhunderte. Vgl. auch die trullanische Synode 692 c. 95. Dazu kommt, dass es keineswegs sicher ist, wie Drey annimmt, dass die Kanonensammlung des Dionysius nicht in Rom entstand. Wir wissen in dieser Beziehung nur, dass Dionysius erst nach dem Pontifikate des Papstes Gelasius nach Rom kam, und da wir für die Abfassung der Sammlung schon in dieser Zeit keinerlei Zeugnis haben, so ist der Ursprung im Abendland in keiner Weise ausgeschlossen. Im Gegenteil spricht für denselben, da Dionysius alsbald für immer in Rom erscheint und da es sich um eine lateinische Arbeit handelt, eine gewisse Wahrscheinlichkeit. Wenn aber die Sammlung in Rom entstand, dann konnte sich Dionysius wohl veranlasst fühlen, auf die abendländische Praxis einige Rücksicht zu nehmen, und dies selbst in einer Arbeit, die zunächst für die illyrische Provinz bestimmt war, da sich voraussehen liess, sie werde bei ihrer Abfassung in der lateinischen Sprache auch in dem eigentlichen Bereich der lateinischen Kirche Verbreitung finden. Die Einwendungen Dreys sind also nicht stichhaltig. Auf der andern Seite kann freilich auch die Erklärung de Marcas Sicherheit nicht beanspruchen. Es steht ihr noch weiter die Art und Weise entgegen, wie Dionysius in der Vorrede zu der zweiten Redaktion von der Uebersetzung der Apostolischen Kanones spricht. Der Satz lautet: In principio itaque canones qui dicuntur apostolorum de graeco transtulimus, und er ist zunächst dahin zu verstehen, dass alle vorgefundenen Kanones übersetzt wurden. Doch ist die Interpretation nicht unbedingt notwendig. Die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass trotz der allgemeinen Ausdrucksweise bei der Uebersetzung ein Teil der Kanones ausgelassen wurde. Ein weiteres Moment stellt diese Auffassung sogar als die durchaus wahrscheinlichere dar. Das Titelverzeichnis der Apostolischen Kanones wurde von Dionysius ganz allgemein folgendermassen überschrieben: Incipiunt tituli Canonum apostolorum. Die Ueber-

Digitized by Google

schrift der Titelverzeichnisse der Synodalkanones, welche an die Apostolischen Kanones angereiht sind, enthält aber stets zugleich auch die Zahl der Kanones, welche durch die einzelnen Synoden erlassen wurden. So lautet die Ueberschrift bei der Synode von Nicäa: Incipiunt tituli canonum Nicaeni concilii, numero XX. Aehnlich sind die Ueberschriften der weiteren Synoden gehalten. Woher diese Verschiedenheit? Man könnte zunächst sie daraus zu erklären versucht sein, dass Dionysius, nach Aufführung der Apostolischen Kanones, bei den Kanones der Synoden mit der Zählung neu beginnt und dann die Synodalkanones fortlaufend zählt, von der Synode von Nicäa an bis zur Synode von Konstantinopel. Aber die Erklärung genügt offenbar nicht. Da die Kanones der einzelnen Synoden immerhin auseinandergehalten wurden, so bedingte es jenes Verfahren keineswegs, in der Ueberschrift der Kanones der Synoden, im Gegensatz zu den Apostolischen Kanones, je die Gesamtzahl hervorzuheben. Dionysius muss sich also durch einen andern Grund haben bestimmen lassen, und dieser dürfte nicht gar schwer zu finden sein. Bei den Apostolischen Kanones wurde die Zahl deswegen nicht, wie bei den Synodalkanones, angegeben, weil die Kanones nicht alle mitgeteilt wurden. Die Auffassung ist, wie mir scheint, die einzig mögliche, und wer sich mit ihr etwa nicht sollte befreunden können, müsste eben auf das Walten eines Zufalls zurückgreifen, damit aber auf die Erklärung der Erscheinung überhaupt verzichten.

Indessen weist nicht bloss der angeführte Punkt auf die Unvollständigkeit der Uebersetzung hin. Die Sammlung des Dionysius hat folgende Ueberschrift: Incipiunt regulae ecclesiasticae sanctorum apostolorum prolatae per Clementem ecclesiae Romanae pontificem. Vgl. Harduin I, 31. Somit wird hier für die Kanones nicht bloss einfach ein apostolischer Ursprung, sondern auch eine Redaktion durch Klemens angenommen. Wie erfuhr aber Dionysius von letzterer? Auf diese Frage giebt es wieder nur eine Antwort. Er kannte eben nicht bloss die 50 Kanones, welche er übersetzte; er kannte bereits auch die grössere oder ganze Sammlung, näherhin den letzten Kanon, in dem die Redaktion der Kanones durch Klemens allein angedeutet ist, oder er fand die Kanones, was auf dasselbe hinauskommt, schon als Bestandteil des grösseren Werkes, das seine

Digitized by Google

Form jenem Kirchenvater verdanken will. Freilich lässt sich allenfalls auch annehmen, dass Dionysius die 50 Kanones mit der Ueberschrift bereits vorfand. Aber die Sache wird dadurch nicht anders. Es folgt nur weiter, dass das Schriftstück bereits in verstümmeltem Zustande an ihn gelangte. Die Annahme ist möglich. Doch verdient die andere Erklärung wegen des vorigen Momentes den Vorzug. Wie man übrigens die Erscheinung des näheren deuten mag, so viel ist sicher, dass Dionysius, wenn man in seiner Sammlung nicht bloss die Zahl der Kanones, sondern auch die angeführten Punkte ins Auge fasst, nicht als Zeuge einer kleineren Sammlung von Apostolischen Kanones gelten kann.

Da die Uebersetzung des Dionysius die Hauptgrundlage bildet, auf der die These von zwei Autoren oder Sammlungen ruht, so darf die Ansicht bereits als widerlegt betrachtet werden. Bei dem allgemeinen Anklang, den sie gefunden [1]), sind indessen auch noch ihre weiteren Stützen einer Prüfung zu unterziehen.

Dass die Zahl der Apostolischen Kanones im 5. Jahrhundert noch nicht bestimmt war, dass es damals noch Handschriften gab, welche nur 50 Kanones enthielten, soll der zweite Bekanntmacher, Johannes Scholastikus, bestätigen. Denn in der Vorrede zu seiner Kanonensammlung sage er mit einer gewissen Feierlichkeit, die einer dogmatischen Entscheidung gleichsehe, dass die heiligen Jünger des Herrn und Apostel nicht mehr und nicht weniger als 85 Kanones durch Klemens aufgestellt haben: Οἱ μὲν ἅγιοι τοῦ κυρίου μαθηταὶ καὶ ἀπόστολοι ὀγδοήκοντα πέντε διὰ Κλήμεντος κανόνας ἐξέθεντο. Dass er die Zahl vorausbestimme und darauf ein sichtbares Gewicht lege, könne seinen Grund nur darin haben, dass die Zahl der Kanones zu seiner Zeit noch ungewiss und bestritten gewesen sei und dass er selbst Handschriften oder Abschriften gekannt habe, welche weniger enthielten. Dass er es aber mit so viel Zuversicht und Entschiedenheit thue, könne seinen Grund nur in einer erklecklichen Auktorität haben, und diese seien die Apostolischen Konstitutionen, denen er die Kanones, unmittelbar oder mittelbar, verdanke. So Drey S. 208 f. Man braucht aber die Worte nur

1) Eine Ausnahme machte m. W. erst in der jüngsten Zeit Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, I (1890), 184 f., ohne indessen näher auf die Sache einzugehen.

Digitized by Google

etwas näher anzusehen, um die Grundlosigkeit des Schlusses zu erkennen. Das »nicht mehr und nicht weniger« ist eine reine Zuthat des Interpreten. Demgemäss kann auch von einer an eine dogmatische Entscheidung erinnernden Feierlichkeit keine Rede sein. Johannes Scholastikus giebt kurz und einfach die nackte Zahl. Das konnte er aber thun, ohne an irgend welchen Gegensatz in der Zählung der Kanones zu denken. Und dass ein derartiger Gedanke in der That unbedingt abzuweisen ist, zeigt ein näherer Blick in die Kanonensammlung. Der Autor giebt nicht bloss die Zahl der Apostolischen Kanones, sondern auch die Zahl der Kanones sämtlicher Synoden an, welche in sein Werk Aufnahme fanden.

Als weitere Gründe für die allmähliche Entstehung und Abfassung durch mehrere Autoren werden von Drey angeführt erstens die Planlosigkeit und der Mangel einer Ordnung, womit sich die Sammlung im ganzen darstelle; zweitens die mit dem Mangel der Anordnung verbundenen Wiederholungen desselben Kanons, Wiederholungen, die entweder ganz dasselbe, nur mit mehr Worten oder Hinzufügung einer Bibelstelle, sagen, oder ein für Kleriker aufgestelltes Gesetz auf Laien anwenden und umgekehrt, oder gar etwas Abweichendes verordnen; drittens die Verschiedenheit der Texte, bei der es sich nicht bloss um zahlreiche Varianten geringerer Bedeutung, sondern um ganze Zusätze oder Wendungen des Satzes handle, wodurch entweder die kanonische Bestimmung eine andere oder dem Kanon die Fassung einer unmittelbar aus dem Munde der Apostel kommenden Verordnung gegeben werde (S. 414 f.). Die Gründe sind, wenigstens teilweise, sehr bedeutend, und wenn sie ebenso feststänaen, als sie ins Gewicht zu fallen scheinen, so wäre der Schluss Dreys kaum zu umgehen. Die gewichtigsten sind indessen nicht richtig, die andern wurden in ihrer Bedeutung übertrieben.

Bezüglich der Planlosigkeit verweist Drey auf die Zusammenfassung des Verwandten, die er S. 236 f. giebt. Allein was dort angeführt wird, betrifft ebensowohl die ersten 50 Kanones als das ganze Schriftstück. Die betonte Planlosigkeit liegt also schon in der angeblich ersten Sammlung vor, und bei diesem Sachverhalt besteht lediglich kein Grund, aus ihr auf eine Zweiheit von Autoren zu schliessen. Das Moment beweist nur, dass

Digitized by Google

der Verfasser der Kanones bei der Disposition keine strenge Rücksicht auf das sachlich Zusammengehörige walten liess, sondern mit einer gewissen Freiheit oder, wenn man will, Planlosigkeit zu Werke ging.

Aehnlich verhält es sich mit den Wiederholungen. Auch sie liegen nicht bloss im Verhältnis der angeblich späteren und grösseren Sammlung zu der früheren und kleineren vor, sondern sie sind auch in dieser selbst anzutreffen. Drey bemerkt selbst, Kanon 47 (46) sei nur eine Wiederholung von Kan. 46 (45); die Kanones 6 (5), 9 (8), 12 (11), 34 (33) wenden bloss auf Kleriker Bestimmungen an, welche in deren Kanones 48, 10 (9), 11 (10), 13 schon im allgemeinen gegeben seien. Wie soll also, wenn Kanon 81 nichts weiter sagt als Kanon 7 (6), oder Kanon 64 teilweise dasselbe was Kanon 45, ein Schluss auf verschiedene Sammler oder Autoren gerechtfertigt sein? Zudem sind die Wiederholungen keineswegs so stark, als Drey die Sache darstellte. Der Kanon 20 besagt nur dann dasselbe, was die Kanones 7 und 81, wenn das Wort ἐγγύαι von Verwaltungen verstanden wird. Das Wort bedeutet aber Bürgschaften, und sobald es so gefasst wird — und ein Grund, ihm seinen eigentlichen Sinn zu nehmen, liegt nicht vor — verschwindet die fragliche Wiederholung. Kanon 81 ferner mit dem Verbot, sich öffentlichen Dienstleistungen zu unterziehen, hat auch nach und neben dem Kanon 7 (6) mit dem allgemeinen Verbot, weltliche Sorgen auf sich zu nehmen, noch Sinn und Berechtigung. Die genannten vier Kanones sollen nur allgemeine Bestimmungen auf Kleriker anwenden. Allein Kanon 6 (5) verbietet dem Bischof und Priester, unter dem Vorwand der Religion die Gattin zu verstossen; der entsprechende Kanon 48 untersagt dem Laien, seine Gattin (überhaupt) zu verstossen und eine andere Frau zu heiraten. Hier wird also nicht bloss die Verstossung der Gattin, sondern auch — und das ist offenbar das Wichtigere — die Eingehung einer neuen Ehe nach jenem Akt verboten; dort wird den höheren Geistlichen untersagt, die Gattin etwa aus Gründen der Religion zu verlassen. Die beiden Kanones gehen somit so weit auseinander, dass das fragliche Urteil auf sie in keiner Weise zutrifft. Nicht anders steht es mit den Kanones 13 und 34. Jener Kanon verbietet einfach, fremde Christen, Geistliche oder Laien, ohne Empfehlungsbriefe aufzunehmen.

Digitized by Google

Dieser handelt zunächst allerdings von der gleichen Angelegenheit bezüglich der höheren Kleriker; er ordnet aber mit Rücksicht auf den vielfachen Missbrauch, der vorgekommen war, zugleich sorgfältige Prüfung der Schreiben an und gebietet noch weiterhin die nötige Unterstützung der Ankömmlinge. Kanon 11 (10) ferner verbietet, mit einem Exkommunizierten, Kanon 12 (11) mit einem abgesezten Kleriker in seiner Eigenschaft als Kleriker zu beten. Der zweite Kanon untersagt also nicht das Gebet mit dem abgesetzten Geistlichen schlechthin; er verbietet nur, mit demselben als Geistlichen zu beten, und das konnte und durfte noch sehr wohl neben jener Verordnung hervorgehoben werden; um ein etwaiges Missverständnis zu verhindern, musste es sogar bemerkt werden. Aehnlich verhält es sich mit den Kanones 9 (8) und 10 (9). Und was endlich die Kanones 38 und 74 betrifft, die, obwohl sie sich auf denselben Gegenstand beziehen, doch ganz abweichende Fassungen haben sollen, so braucht man sie wiederum nur näher anzusehen, um ein anderes Urteil zu gewinnen. Kanon 38 (37) verordnet, dass jährlich zweimal eine Synode abgehalten werde; Kanon 74 handelt von dem Prozessverfahren gegen angeklagte Bischöfe. Die beiden Kanones beziehen sich also nicht auf denselben Gegenstand, sondern auf durchaus verschiedene Dinge, und mit der Klarstellung dieses Sachverhaltes erklärt sich auch die abweichende Fassung. Indessen würde, auch wenn das Urteil Dreys bezüglich der blossen Anwendung von allgemeinen Bestimmungen auf Kleriker gegründet wäre, für eine Verschiedenheit von Autoren immer noch nichts folgen. Ausser dem bereits oben hervorgehobenen Gesichtspunkt, betreffend das Vorkommen der fraglichen Kanones in der angeblich ersten Sammlung, kommt noch ein weiterer in Betracht. Der Verfasser der Kanones liebte ja offenbar die Spezialisierung, wie die Kanones 21—24 zeigen, die alle von der Entmannung handeln.

Bezüglich der Textesverschiedenheiten sieht Drey von den bloss grammatischen Varianten mit Recht ab. Ebenso will er die Einschaltungen eines Wortes oder mehrerer Wörter, die bloss zur Erklärung dienen, nicht betonen. Indessen haben auch die weiteren Differenzen, die er vorbringt, in unserer Frage nichts zu bedeuten, sobald nur der Punkt im Auge behalten wird, der hier schlechterdings nicht übersehen werden darf.

Digitized by Google

Bei einem Schriftstück, das eine so weite Verbreitung fand, wie die Apostolischen Kanones, konnten zahlreiche Differenzen nicht ausbleiben. Je öfter es abgeschrieben wurde, um so mehr ergaben sich Veränderungen, sei es durch Nachlässigkeit, sei es durch absichtlichen Eingriff in den Text. Die meisten dieser Differenzen haben aber hier lediglich keinen Belang. Die Textesgestalt, welche die zahlreichen Kanonensammlungen bieten, kann gänzlich auf sich beruhen bleiben. Es handelt sich nur um die primären Texte, die Apostolischen Konstitutionen und die Uebersetzung des Dionysius, und wenn der Boden der Untersuchung so richtig abgegrenzt wird, dann verschwinden alle Schwierigkeiten, welche Drey betonen zu müssen glaubte, auf einmal. Der Text der AK zeigt, wenn wir nur von der Rezension ausgehen, die Ueltzen zu bieten vermochte, gegenüber dem Text des Dionysius nirgends eine solche Verschiedenheit, dass man von der nachbessernden Hand eines zweiten Redaktors reden könnte. Im Gegenteil, die beiden Texte sind identisch. Im Text des Dionysius, bezw. in der lateinischen Uebersetzung wird nur das ἐμοῦ vor Πέτρου im Kanon 30, das χειροτονηθείς in K. 37, das τοῦ θεοῦ nach μετὰ φόβου in K. 41 vermisst. Auch zeigt sich in der Zählung der Kanones, jedoch nicht in der Aufeinanderfolge der Gedanken eine kleine Abweichung. Das sind aber Differenzen, welche nicht nur den Sinn nicht berühren, sondern bei so alten Dokumenten als einfache Folge der langen Ueberliefernng überhaupt nicht ins Gewicht fallen. Und wahrscheinlich werden auch sie verchwinden, wenn die Texte einmal eine befriedigende Rezension erfahren. Die Schwierigkeiten, welche die Texte der Annahme eines einheitlichen Ursprungs bereiten sollen, heben sich somit alle, indem einfach das Problem richtig gestellt wird. Unter diesen Umständen ist von einer besonderen Widerlegung der von Drey angeführten Punkte Umgang zu nehmen.

Die Argumente für die allmähliche Entstehung der Kanones sind also alle hinfällig. Einige der Punkte, die sie betreffen, ergeben bei genauerer Prüfung im Gegenteil Beweise gegen einen derartigen Ursprung. Bezüglich der Sammlung des Dionysius wurde das bereits hervorgehoben. Ebenso verhält es sich aber mit dem letzten Moment. Indem bei Vergleichung der in Betracht kommenden Texte eine vollständige Identität

Digitized by Google

sich herausstellte, wurde ein gewichtiges Argument für die einheitliche Autorschaft gewonnen. Ein zweiter Autor oder zweiter Fälscher, wie er eigentlich zu nennen ist, hätte die Arbeit seines Vorgängers nicht leicht buchstäblich beibehalten; er hätte mehr oder weniger an ihr geändert, wie auch Drey als selbstverständlich annimmt, und da diese Erwartung sich nicht bestätigt, da der Text in den primären Schriften das gleiche ist, so ist nur Ein Verfasser anzunehmen.

Für die einheitliche Autorschaft sprechen weiter die benutzten Quellen. Die Schriften, aus denen der Verfasser nachweisbar am meisten schöpfte, sind die AK und die Kanones der Synode von Antiochien. Die bezüglichen Kanones wurden bereits oben angeführt, und wenn wir sie rücksichtlich der Frage betrachten, welche uns hier beschäftigt, so machen wir die Wahrnehmung, dass beide Dokumente eine Quelle ebensowohl der angeblich ersten als der vermeintlich zweiten Sammlung sind. Dasselbe zeigen die Kanones von Nicäa, welche die dritte Hauptquelle der Apostolischen Kanones bilden. Aus dem ersten Kanon der Synode entstanden durch Unterscheidung der möglichen Fälle der Entmannung die Kanones 21—24; auf den Kanones 2 und 17 ruhen die Apost. Kanones 80 und 44. Wir finden somit in beiden Sammlungen die gleichen Dokumente benutzt. Die Identität der Quellen weist aber wieder auf die einheitliche Autorschaft hin.

Nach dem Bisherigen unterliegt es keinem Zweifel, dass die Apostolischen Kanones einen einheitlichen Ursprung haben. Zugleich geht aus den Ausführungen bereits ziemlich deutlich hervor, wer ihr Verfasser ist. Sie stehen in den besten und zuverlässigsten Handschriften am Schluss der Apostolischen Konstitutionen. Hier fanden sie schon die beiden Männer, welche sie zuerst in Kanonensammlungen aufnahmen, und hier sah sie ohne Zweifel auch Pseudoignatius. Die AK bildeten ferner ihre vorzüglichste Quelle. Wer anders sollte sie also verfasst haben als der Bearbeiter dieses Werkes? Die Autorschaft ist schon nach diesen Beweisgründen klar. Sie lässt sich aber noch weiter erhärten.

Vor allem ist zu bemerken, dass bei Abfassung der Kanones fast durchweg die Stücke berücksichtigt wurden, welche von dem Interpolator der Didaskalia, bezw. dem Bearbeiter der

Digitized by Google

AK herrühren. Der Punkt war schon aus einem anderen Grund zu erwähnen. Er fällt aber auch hier ins Gewicht. Eine derartige Beschränkung auf das Gebiet, welches dem Bearbeiter der AK angehört, ist schwer begreiflich, wenn der Verfasser der Kanones mit diesem nicht identisch ist. Freilich ruhen die Kanones nicht bloss auf den Konstitutionen. Der Verfasser schöpfte noch aus anderen Quellen, die sich zum Teil noch ermitteln lassen, zum Teil sich unserer Kenntnis entziehen. Die Erscheinung kann aber der Auffassung keine ernstliche Schwierigkeit bereiten. Da die Konstitutionen für den umfassenden Zweck, der in den Kanones angestrebt wurde, das kirchliche Leben nach den verschiedensten Seiten hin kurz zu regeln, nicht allen erforderlichen Stoff darboten, so musste eben weiteres Material herangezogen werden, und es konnte dies um so leichter geschehen, weil hier nicht ein älteres Schriftstück umzugestalten, sondern eine ganz neue Arbeit zu geben war.

Der Beweisgrund erhält dadurch noch eine Verstärkung, dass besondere Eigentümlichkeiten der AK, teils materieller, teils formeller Art, in den Kanones wiederkehren. Wie dort VI, 8. 10, so begegnen uns in Kanon 49 die auffallenden τρεῖς ἄναρχοι. Der Ausdruck παράκλητος, das bekannte Lieblingswort des Bearbeiters der AK, steht in demselben Kanon 49 und im Epilog. Der Kanon 50 bringt das von dem Interpolator viel gebrauchte βάπτισμα εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου διδόμενον, und zwar zugleich in einer neuen Wendung. Vgl. S. 128. Der Epilog bietet auch die Bezeichnungen des Vaters als θεὸς ἀγέννητος und ὁ ἐπὶ πάντων θεός. Wie ferner schon in der Untersuchung über das siebente und achte Buch der AK hervorzuheben war, wird in den späteren Teilen des Werkes auf die früheren zurückverwiesen und von dem Interpolator (II, 24; VII, 11) durch Einschaltung des Personalpronomen ein bestimmter Apostel redend eingeführt. Das gleiche Verfahren tritt uns auch in den Kanones entgegen. Die Verweisung findet sich im Kanon 85, indem nach den Worten Εὐαγγέλια τέσσαρα beigefügt ist: ὡς καὶ ἐν τοῖς προλαβοῦσιν εἴπομεν. Sie geht auf II, 57 zurück. Die Worte fehlen zwar in den bisherigen Ausgaben der AK, sowie in den griechischen Ausgaben der Apostolischen Kanones. Sie stehen aber, wie bereits Pitra [1]) andeutete, in zwei griechischen Handschriften

1) Iuris eccl. Graec. hist. et mon. I, 35.

Digitized by Google

der vatikanischen Bibliothek, in dem aus dem 9. Jahrhundert stammenden Kodex 843, welcher die Sammlung des Johannes Scholastikus, und in dem Kodex 1056 v. J. 1024, welcher, übrigens erst von III, 7 an, die AK enthält; sie werden ferner durch die syrische Uebersetzung der Apostolischen Kanones bezeugt, und zwar sowohl durch den von Lagarde edierten Text als durch die Sammlung von Ebedjesu, von denen beiden im Abschnitt VIII die Rede sein wird, und Zahn [1]) nahm sie jüngst mit Recht in den Text des Kanons auf. Sie sind zweifellos ursprünglich. Eine etwaige Einschaltung in eine von den AK losgelöste Schrift oder eine Sammlung der Apostolischen Kanones ist insbesondere schlechterdinds undenkbar. Die andere Eigentümlichkeit bieten die Kanones 30 (29) und 85. Dort ist vor Πέτρου ein ἐμοῦ, hier vor Κλήμεντος dasselbe Wort und vor τῶν ἀποστόλων ein ἡμῶν eingesetzt. Dem ἐμοῦ vor Klemens kommt aber noch eine besondere Bedeutung zu. Mit dem Wort, und zwar mit ihm allein, ist der römische Bischof als Redaktor der Kanones bezeichnet. Aehnlich wird derselbe von dem Interpolator der Didaskalia VI, 18 als das Organ eingesezt, durch das die Apostel den Bischöfen die katholische Lehre vermitteln. Die Angabe findet sich, von jener Andeutung abgesehen, innerhalb des ganzen Werkes nur an diesem Ort; sie tritt auch hier nicht stark hervor, und unter diesen Umständen hat man allen Grund, jenes Wörtchen als ein Anzeichen zu betrachten, dass der Verfasser der Kanones mit dem Bearbeiter der AK identisch ist. Eine dritte Person hätte die Andeutung in VI, 18 nicht so leicht beachtet.

Endlich darf daran erinnert werden, dass in Kanon 85 unter den heiligen Schriften auch die AK aufgeführt werden. Eine solche Wertschätzung der Schrift weist sicherlich auf ein engeres Verhältnis hin. Eigentlich begreiflich wird sie nur durch die Annahme, der Verfasser der Kanones sei derselbe, der aus der Didaskalia, der Didache und anderen alten Dokumenten die AK herstellte.

---

1) Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, I, 192. Die hier S. 188 ausgesprochene Klage über die Undeutlichkeit Pitras bei seinen Angaben über die vatikanischen Handschriften ist begründet. Der Sachverhalt ist nach meiner Kenntnis der vatikanischen Handschriften der oben dargestellte. Der Kodex 839 endigt gerade vor den fraglichen Worten.

Digitized by Google

Nach unserem Ergebnis ist nicht so fast von einem Sammler als von einem Verfasser der Kanones zu reden. Die Möglichkeit mag zwar nicht bestritten werden, dass einige Kanones schon früher als apostolische in Umlauf waren. Aber wahrscheinlich ist die Sache keineswegs. Die Apostel selbst haben keine Kanones aufgestellt. Ebenso sind aus der nachapostolischen Zeit zunächst keine derartigen Normen bekannt. Sie traten naturgemäss erst mit der weiteren Ausbreitung und Entwicklung der Kirche ins Dasein, und so ist nicht leicht anzunehmen, dass man einige unter dem Namen der Apostel schon in den ersten Jahrhunderten sollte aufgestellt haben. Jedenfalls ist dafür kein Beweis zu erbringen. Was sich in dieser Beziehung anführen lässt, ergiebt nur, dass gewisse Normen in einem weiteren Sinn als apostolisch galten, sofern sie auf dem Grund von apostolischen Vorschriften ruhten oder so enge mit der kirchlichen Ordnung im allgemeinen zusammenhingen, dass sie insofern wie schlechthin kirchlich so auch apostolisch genannt werden konnten. Andererseits wissen wir von dem grösseren Teil der Apostolischen Kanones, dass sie früher nicht als apostolische vorhanden waren. Es sind das die Kanones, welche auf den Synoden des 4. Jahrhunderts und auf den AK ruhen. Sie haben alle einen späteren Ursprung, und sie rühren ohne Zweifel alle von dem Verfasser des Werkes her, in dem sie zuerst auftauchen. Sollte es mit der anderen und kleineren Hälfte nicht ebenso stehen? Alles spricht dafür, nichts ernstlich dagegen.

Die Sache kann hiernach als bewiesen gelten. Doch sind noch einige Punkte beizufügen. Vor allem sind zwei Bedenken zu heben. Zeugt nicht die abgerissene Art und Weise, wie die Kanones den AK angereiht werden, gegen die Abfassung und den Anschluss durch den Urheber dieses Werkes? Beweist nicht dasselbe das Fehlen der Kanones in einigen Handschriften der AK?

Um den ersten Punkt richtig zu würdigen, ist zu beachten, dass bereits auch die vorausgehenden Abschnitte ebenso unvermittelt auf einander folgen. Die Eigentümlichkeit betrifft also nicht bloss den Anschluss der Apostolischen Kanones, sondern den letzten Teil der AK überhaupt. Das achte Buch der AK als eine Zusammenstellung von gottesdienstlichen und disziplinären Verordnungen hat diesen Charakter mehr oder weniger

Digitized by Google

ganz, und in dem früheren Teil wird derselbe nur dadurch etwas verdeckt, dass die Apostel nach einander einzeln das Wort ergreifen. Die Eigentümlichkeit tritt sogar schon im zweiten Teil und namentlich am Schluss des siebenten Buches hervor. Der Punkt ist also bereits insofern nicht weiter zu betonen. Dazu kommt ein zweites. Mit VIII, 46 haben die AK sicher nicht geschlossen. Das sieht jeder auf den ersten Blick. Es fehlt jegliche Schlussformel, und ganz ohne eine solche wurde das Werk durch den Bearbeiter nicht aus seinen Händen entlassen. Demgemäss wäre bei dem späteren Zusatz der Kanones anzunehmen, dass der Autor oder der Sammler dieser Schrift an der anderen die Schlussformel tilgte. Das ist nun an sich wohl denkbar. Wenn man aber diesen Fall setzt, dann ist um so mehr zu erwarten, für das Gestrichene werde einigermassen ein Ersatz gegeben und zwischen den beiden Schriften irgend welcher Uebergang hergestellt worden sein, und dies trifft nicht zu.

Die zweite Frage lässt sich leicht erledigen. Die Apostolischen Kanones wurden vielfach für sich allein abgeschrieben und konnten deswegen bei einer Abschrift des ganzen Werkes allenfalls leicht übergangen werden. Es ging hier ähnlich wie bei einem der neuesten Editoren. Lagarde liess, wenn ihn nicht etwa andere Gründe bestimmten, die Kanones in seiner Ausgabe der AK weg, da er sie bereits in den Reliquiae iuris eccl. gr. veröffentlicht hatte.

Zum Schluss ist noch hervorzuheben, dass im letzten Kanon bereits die Einteilung der AK in acht Bücher erwähnt wird. Die Gliederung rührt daher von dem Verfasser der Kanones oder, da beide identisch sind, von dem Verfasser der AK her. Dafür spricht auch, dass sie in allen Handschriften sich findet. Die Einteilung der Bücher in Kapitel dagegen ist allem nach späteren Ursprungs. Sie verrät dieses selbst, indem sie der Sache nicht selten wenig entspricht. Auch weichen die Handschriften in dieser Beziehung bisweilen nicht unerheblich von einander ab. Der Codex Vaticanus 2088 entbehrt sie sogar ganz. Er giebt nur die Einteilung in Bücher.

Digitized by Google

VII.

Die

Aethiopische und Arabische Didaskalia.

Die Didaskalia wurde nach ihrer Interpolation ins Arabische und Aethiopische übersetzt. Die sechs ersten Bücher der Apostolischen Konstitutionen liegen also wie in griechischer so auch in arabischer und äthiopischer Textgestalt vor. Die Uebersetzungen beschränken sich aber andererseits auf jene Bücher; sie umfassen nicht auch die zwei weiteren Bücher der AK, und wenn hiernach schon ihr Umfang unser Interesse erregt, so auch ihr Inhalt, indem sie nicht völlig mit dem griechischen Texte sich decken, sondern einige Abschnitte bieten, welche in diesem fehlen. Es ist ihnen daher eine nähere Aufmerksamkeit zu schenken. Wir beginnen mit der äthiopischen Version, da sie bisher allein durch den Druck zu allgemeinerer Kenntnis gelangte.

1.

Die äthiopische Didaskalia wurde nebst einer Uebersetzung ins Englische durch Th. Pell Platt herausgegeben in der Schrift: The Ethiopic Didascalia; or, The Ethiopic Version of the Apostolical Constitutions, received in the Church of Abyssinia 1834 (London). Die Edition ruht auf einer Handschrift, welche in Jerusalem aufgefunden und der Bibliothek der britischen und auswärtigen Bibelgesellschaft in London einverleibt wurde. Die Handschrift ist leider nicht unversehrt. Sie endigt in Kapitel XXII, bezw. mit den ersten Worten von C. A. IV, 13. Es fehlen also die beiden letzten Kapitel des vierten Buches und ebenso die beiden folgenden Bücher der AK, in runder Schätzung

Digitized by Google

zwei Fünftel der Schrift, und die Lücke war durch den Herausgeber nicht auszufüllen, da es ihm nicht gelang, eine zweite und vollständigere Handschrift aufzufinden. Auch später scheint eine weitere Handschrift nicht entdeckt worden zu sein, obwohl Bickell, wie er in seiner Geschichte des Kirchenrechts erzählt (I, 177), sich darum bemühte. Wenigstens drang nichts davon in die Oeffentlichkeit.

Die Schrift hat eine ähnliche Einteilung, wie die syrische Didaskalia. Sie zerfällt in eine Anzahl von Kapiteln, und die Ueberschriften enthalten eine kurze Inhaltsangabe. Der Titel lautet: Die Lehre der Didaskalia der Väter. An ihn schliesst sich eine kurze Vorrede an. Auf diese folgt unmittelbar der Anfang der AK, näherhin die Ueberschrift und der Abschnitt I, 1—4^{c}, und dann das erste als solches hervorgehobene und mit einer Ueberschrift versehene Kapitel.

Die Vorrede ist unserem griechischen Texte fremd. Wir teilen sie daher im Folgenden mit, und wegen der Eigentümlichkeit des Ueberganges und als ein Beispiel der Eigentümlichkeit der Uebersetzung fügen wir die Ueberschrift und den Anfang der AK bei. Der Abschnitt lautet:

Die heiligen Apostel im Namen Gottes, des allmächtigen Vaters, und seines eingeborenen Sohnes Jesus Christus und des Parakleten, des hl. Geistes. Wir, die zwölf Apostel, Boten des eingeborenen Sohnes Jesus Christus, mit einander versammelt in Jerusalem, der Stadt des grossen Königs, und mit uns unser guter und heiliger Bruder Paulus, der Apostel aller Heiden, und Jakobus, der Bruder unseres Herrn, Bischof dieser selben Stadt Jerusalem, haben verordnet diesen (= dieses als den) rechten Glauben. Wir haben festgesetzt diese Stufen und Aemter in der Kirche, entsprechend dem Beispiel dessen, was im Himmel ist. Wir unterweisen euch, einen jeden einzelnen von euch, Dank sagend, dass unser Herr Jesus Christus uns berufen hat zu seiner Herrlichkeit. Der Bischof ist gleich dem Hirten der Schafe, und der Presbyter gleich einem Zurechtweiser, und der Diakon gleich einem Diener, und der Subdiakon, siehe, er ist wie dieser, und der Vorleser und die geschickten Sänger, und die Thürsteher [1]) und der Rest des Volkes wie die-

1) Der Aethiopier hat nipilobanos. Das Wort ist verderbt, und Platt liess es in seiner Uebersetzung als unverständlich aus. Bickell (S. 173) und Lagarde (Analecta Anten. 2, 37) verstehen darunter die Akoluthen. Diese waren aber dem Orient unbekannt. Viel eher sind die Ostiarier gemeint, in der Didaskalia die ständigen Begleiter der Psalten.

Digitized by Google

jenigen, welche zuhören der Stimme des Evangeliums und verstehen das Wort der Zurechtweisung. Denn so haben wir gefunden und festgesetzt das Gesetz der Kirche, welches wir geschrieben in dieses Buch der Unterweisung, und wir haben es gesandt durch Klemens unsern Bruder (als) Boten in diese Welt, damit sie wandeln in den Ordnungen der Kirchen, welche unter dem Himmel sind, und es genau verstehen, damit sie, wenn sie das gehört haben, was darin geschrieben ist, das ewige Leben erlangen, und Ruhm und Preis von (bei) unserm Herrn Jesus Christus, welcher uns geschenkt dieses Mysterium, welches von ihm selbst ist. Diejenigen aber, welche sein Gesetz nicht halten werden, stürzen in das Feuer, welches nicht gelöscht wird; ja ihre Wohnung wird sein in dem Feuer der Hölle bis in Ewigkeit, wie geschrieben steht. Aber — nun beginnt die Ueberschrift der AK — die Apostel und Presbyter und alle vom Volke, die glauben an unsern Herrn Jesus Christus und üben Rechtschaffenheit und Frieden, werden erlangen Gnade und Barmherzigkeit bei Gott dem Vater, dem Herrscher der ganzen Welt, und seinem Sohn Jesus Christus, und werden gelangen zu seiner Erkenntnis in der hl. Kirche Gottes; und diejenigen, die ihm gehorchen, werden sein ein reiner und guter und heiliger Weinberg und erlangen das ewige Leben durch diesen Glauben und Sieg durch den hl. Geist, und werden Macht haben in der Kraft Jesu Christi und in der Furcht vor ihm, welcher sie erlöset hat durch das Vergiessen seines heiligen und kostbaren Blutes, und ihnen bewilligt hat den Ruhm, dass sie sollen gerufen werden von dem Allmächtigen, und dass er sein soll ihr Vater und ihr Gott und ihr Freund, und dass sie sein sollen Erbschaftsgenossen und Teilnehmer mit seinem heiligen Sohne. Hört diesen heiligen Befehl, ihr, die ihr empfanget die Stimme des Evangeliums und den Befehl unseres Erlösers und die fröhlichen Verkündigungen seines Wortes, welche sind voll von Herrlichkeit. O ihr Kinder Gottes, bewahret sein Wort und seine Gebote und thut sein Gesetz und seinen Willen. Und wenn irgend einer ist, der will der Sünde folgen und alle Dinge thun, welche dem Herrn missfällig sind, der soll gezählt werden zu denjenigen, welche sich erheben gegen sein Gesetz und seine Gebote.

Die Ueberschriften der Kapitel sind folgende:

I. Dass es die Pflicht des Reichen ist, alle Zeit in den hl. Schriften zu forschen in der Kraft des hl. Geistes. Das Kapitel umfasst bei Platt S. 8–12 und entspricht C. A. I, 4[d]—7.

II. Dass es die Pflicht der Weiber ist, ihren Männern zu gehorchen und zu wandeln in Weisheit und Tugend. S. 12–15. C. A I, 8—10.

III. Von den Bischöfen, Presbytern und Diakonen. S. 16—34. C. A. II, 1—14.

Digitized by Google

IV. Betreffend die Pflicht der Bischöfe, die Busse derjenigen, welche umkehren, mit Liebe und Sanftmut anzunehmen. S. 34—46. C. A. II, 15—21^{c}.

V. Dass es nicht recht ist, gegen jemand mit Strafe einzuschreiten, wenn nicht Zeugnis gegen ihn beigebracht ist, dass er gesündigt hat. S. 47—59. C. A. II, 21^{d}—25^{c}.

VI. Betreffend die Pflicht des Volkes, Gaben der Kirche darzubringen, entsprechend ihrem Vermögen. S. 60—66. C. A. II, 25^{d}—30^{b}.

VII. Dass es nicht recht ist für den Diakon, irgend etwas ohne die Auktorität des Bischofs zu thun. S. 66—72. C. A. II, 30^{c}—37^{a}.

VIII. Dass es die Pflicht des Bischofs ist, zu prüfen und zu untersuchen jede Sache in Gerechtigkeit und Geradheit. S. 73—88. C. A. II, 37^{b}—53^{c}.

IX. Dass die Christen die Fehler ihrer Nächsten vergeben und keine Rache in ihrem Herzen wohnen lassen noch Uebles denken sollen. S. 88—89. C. A. II, 53^{d}—54^{b}.

X. Es ist die Pflicht der Bischöfe, zu sein Friedensstifter, barmherzig, verzeihend demjenigen, welcher gegen ihn gefehlt hat; und dass sie annehmen sollen die Reue derjenigen, welche zum Herrn zurückkehren; und wenn sie nicht so thun, sollen sie nicht Bischöfe heissen, sondern Uebelthäter genannt werden. S. 90—103. C. A. II, 54^{c}—61.

XI. Dass es nicht recht ist für die Christen, in die Versammlungen der Heiden zu gehen, oder die Schauspiele zu sehen oder die Gesänge zu hören. S. 103—104. C. A. II, 62—63.

XII. Von den Witwen. S. 105—114. C. A. III, 1—8.

XIII. Dass es nicht recht ist für Weiber, zu taufen. S. 114—115. C. A. III, 9.

XIV. Dass es nicht recht ist für den Laien, irgend ein zum Priestertum gehöriges Werk zu verrichten. S. 115—116. C. A. III, 10—12^{a}.

XV. Von Witwen. S. 116—118. C. A. III, 12^{b}—15^{b}.

XVI. Dass es nicht recht ist, dass ihr euren Nächsten Uebles thut. S. 118—121. C. A. III, 15^{c}—20.

XVII. Betreffend die Waisen. S. 121—122. C. A. IV, 1.

XVIII. Dass von den Bischöfen gefordert wird, zu sorgen für die Witwen und Waisen. S. 122—124. C. A. IV, 2—4.

XIX. Dass von den Jungfrauen und Witwen verlangt wird, dass sie dankbar empfangen, was ihnen geschenkt wird. S. 124—125. C. A. IV, 5.

XX. Dass von den Bischöfen gefordert wird, vorsichtig zu sein in der Annahme von Gaben, nämlich nur von solchen, welche würdig sind. S. 125—129. C. A. IV, 6—10.

XXI. Dass von den Vätern verlangt wird, ihre Kinder unter der Zucht zu halten. S. 129—130. C. A. IV, 11.

XXII. Dass von den Dienern verlangt wird, dass sie unterwürfig seien ihren Herrn in aller Reinheit, mögen sie gläubig oder ungläubig sein. S. 130—131. C. A. IV, 12—13^{a}.

Dass die Schrift auf der jüngeren Rezension des Werkes ruht, zeigt schon der oben mitgeteilte Anfang. Er enthält die Ueberschrift: Οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι κτλ., die erst

Digitized by Google

durch den Interpolator vorgesetzt wurde. Dasselbe erhellt aus der vorstehenden vergleichenden Inhaltsübersicht. Denn bei den AK waren auch die Kapitel zu notieren, welche ausschliesslich der interpolierten Textesgestalt angehören, nämlich III, 10, 11, 17, 18, 20; IV, 12, 13. Die gleiche Wahrnehmung machen wir in den übrigen Teilen. Der Aethiopier folgt überall der jüngeren Rezension. Er bietet die grösseren Abschnitte II, 54—63, III, 1—4, 9, IV, 5—10 in der veränderten Gestalt, welche sie durch den Interpolator erhalten haben. Er kennt ebenso die kleineren Zusätze, welcher dieser da und dort machte, wie die Schriftcitate Exod. 20, 14. 17; Lev. 19, 27 in I, 3; Lev. 19, 15; Exod. 23, 3; Deut. 1, 17; 16, 20; Joh. 5, 39. 46; Hos. 10, 12 in II, 5; die Worte τοῦ δὲ Χριστοῦ κεφαλὴ ὁ ἐπὶ πάντων θεὸς καὶ πατὴρ αὐτοῦ in I, 8; θεὸς ὢν ἐλέους II, 55 u. s. w.

Wenn aber die Uebersetzung auf der interpolierten Rezension ruht, so bietet sie uns diese doch nur in sehr unvollkommener Form dar. Die ängstliche Treue, die der syrischen Didaskalia im allgemeinen nachzurühmen ist, fehlt ihr vollständig. Der Herausgeber bezeichnet sie als sehr locker und ungenau; er findet in ihr manche Zusätze und noch häufiger Auslassungen, und zwar öfter Auslassungen von der Art, dass der Sinn völlig verdunkelt oder aufgehoben wird (S. IX). Das Urteil ist durchaus richtig, und man findet es sofort am Anfang, bezw. der Ueberschrift der AK bestätigt. Die Eigentümlichkeit zieht sich durch die ganze Schrift hin; fast jede Seite giebt Belege. Es dürfte genügen, einige wenige Stellen anzuführen. Gegen Schluss des ersten, dem ersten Kapitel vorausgehenden Abschnittes (Platt S. 7) wird der zweite Teil des Schriftcitats Lev. 19, 17 und das unmittelbar folgende Sätzchen (C. A. I, 3) ausgelassen; am Ende des Abschnittes aber beigefügt: Liebe den Herrn deinen Gott mit deinem ganzen Herzen und mit deinem ganzen Gemüt und mit all deiner Kraft, damit du bei ihm findest Barmherzigkeit und Mitleid. In Kapitel 12 fehlen ebenso die vier letzten Worte des Citates Jes. 6, 9. 10, als der sich anschliessende erste Satz in C. A. III, 7. Weitere Auslassungen finden sich im 13. Kapitel (C. A. III, 9), dessen Anfang geradezu unverständlich ist, wenn man nicht beachtet, dass die Ueberschrift eigentlich einen Bestandteil des Textes bildet. Ein Beispiel endlich, wie auch ohne grosse Abweichung im Text doch

Digitized by Google

ein sehr verschiedener Sinn geboten wird, liegt im 6. Kapitel vor. Die Stelle (Platt S. 60—61) entspricht dem Schluss des 25. und dem Anfang des 26. Kapitels des zweiten Buches der AK, und sie möge samt dem Rest des 26. Kapitels, mit den Auslassungen und Zuthaten, als eine weitere Probe der Uebersetzung mitgeteilt werden. Der Abschnitt lautet:

In den alten Zeiten brachten sie dar Gaben und Opfer und Dankopfer und Zehnten und Erstlinge, welches ihre Oblation in diesen Tagen war. Und auch jetzt lasst die Bischöfe und Priester darbringen Opfer und Gaben dem Herrn unserem Gott, dem Herrn Jesus Christus, welcher für uns starb. Er ist es, welcher anordnet Hohepriester und Priester und Diakonen und Subdiakonen und Leser und Sänger und Ostiarier und Diakonissen, und überdies Witwen und Jungfrauen und Waisen; und über alle diese hat der Bischof die Macht; denn er ist der Lehrer und Leiter derjenigen, welche dem Herrn in dem rechten Glauben gehorchen und um derentwillen er das Wort verkündigt. Es ist recht, dass sie ihm gehorchen sollen; denn er ist der Lehrer des Gesetzes für sie alle, und überdies ist er ihr Vater, welcher sie erzeugt hat durch das Wasser und durch den Geist. Denn er ist euer Herrscher und euer Führer und eure Stärke und euer Gott auf Erden, unter dem wahren Gott; und es ist recht, dass ihr ihn erhebet und rühmet und ebenso die andern, welche ihm gleich sind, wie der Herr gesprochen hat durch den Mund Davids des Propheten, indem er sagt: Ich habe gesagt: ihr seid Götter, und ihr seid alle Kinder des Höchsten. Sprecht nicht übel gegen die Götter, welches sind die Bischöfe, sondern lasst die Bischöfe die ersten unter euch sein; denn ihnen ist gegeben Ruhm und Ehre vor Gott dem Herrn, dass sie sein Volk in Frieden ernähren mögen. Und lasst den Diakon dienen in Reinheit, ohne Makel, und lasst ihn nichts thun ohne die Auktorität des Bischofs, seines Vaters. Auch die Diakonissin lasst nichts thun ohne die Auktorität des Diakon. Und lasst nicht eine andere Frau gehen zu dem Diakon, ausser in Gesellschaft mit der Diakonissin; und ebenso lasst keine Frau zu dem Bischof gehen, ausser in Gesellschaft mit dem Diakon. Ehret also die Priester; denn sie ermahnen euch und lehren euch den Weg des Herrn, und empfanget von ihnen das Wort in dem rechten Glauben. Denn er sandte sie, dass sie predigen sollen und lehren und ermahnen und taufen im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes, und dass sie die Menschen lehren sollen zu halten alles, was ich ihnen befohlen habe. Und ehret auch die Witwen und Waisen wie die Kirche, und auch die Jungfrauen wie den Altar und das Rauchopfer.

Digitized by Google

Ein höherer Wert kommt hienach der Uebersetzung nicht zu. Sie giebt die interpolierte Didaskalia wohl im grossen und ganzen wieder. Im einzelnen aber bietet sie keine Gewähr. Für eine etwaige Rezension des griechischen Textes insbesondere vermag sie keine erheblichen Dienste zu leisten.

Ueber den Umfang der Uebersetzung ist der Handschrift, da sie unvollständig ist und auch sonst keine Angabe darüber enthält, nichts zu entnehmen. Aber ihr Verhältnis zu der arabischen Didaskalia giebt in dieser Beziehung Aufschluss. Die beiden Schriften stehen in engster Beziehung zu einander. Die elf ersten Kapitel fallen nebst der Vorrede in beiden ganz zusammen, sowohl im Umfang als in der Reihenfolge. Von da an ist zwar die Reihenfolge eine verschiedene, und wir werden später sehen, woher die Verschiedenheit rührt; aber in der Ueberschrift und dem Umfang der Kapitel bleibt auch fortan die Uebereinstimmung. Nur eine Ausnahme scheint zu bestehen, so weit sich bis jetzt urteilen lässt. Dem Kapitel 20 der äthiopischen Didaskalia entsprechen in der arabischen die Kapitel 14—15. Die Verwandtschaft ist somit eine sehr nahe und durchgehende, und wenn Schriften so in der Gliederung der Teile durchaus zusammentreffen, so spricht eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür, dass sie auch im ganzen den gleichen Umfang hatten. Die arabische Didaskalia aber umfasst, wie wir alsbald sehen werden, die sechs ersten Bücher der AK. Dazu kommt ein weiterer und noch entscheidenderer Punkt. Die äthiopische Uebersetzung ruht allem nach nicht auf dem griechischen Text, sondern auf der arabischen Version. An der Stelle des oben (S. 208) angeführten nibilopanos in der Vorrede steht nämlich in der arabischen Schrift taqlûnîs, und man braucht dieses Wort nur mit anderen Punkten zu versehen, um im Aethiopischen nibilopanos zu erhalten. Lagarde [1]) sah darin einen Beweis, dass die äthiopische Version eine Tochter der arabischen sei. Wahrscheinlich ist aber das Abstammungsverhältnis kein unmittelbares. Im allgemeinen bezogen die Aethiopier ihre Litteratur aus dem Arabischen durch Vermitt-

1) Analecta Antenicaena ed. Bunsen II, 37. Reliquiae iuris eccl. gr. p. V; LVI.

Digitized by Google

lung des Koptischen [1]). Demgemäss dürfte auch hier eine koptische Uebersetzung als Zwischenglied anzunehmen sein.

Noch weiteren Aufschluss würden wir über die äthiopische Didaskalia gewinnen, wenn die Beschreibung auf sie ginge, die Wansleben in seiner Histoire de l'église d'Alexandrie 1677 p. 256—259 von einer Didaskalia der Apostel giebt. Von der Schrift wird S. 259 bemerkt, dass sie nicht bloss bei den Kopten, sondern auch bei den Abessiniern sich einer sehr grossen Achtung erfreue, und diese Worte wahrscheinlich veranlassten Ludolf in seinem Commentarius in Hist. Aethiop. p. 334, an eine äthiopische Didaskalia zu denken. Die Auffassung ist indessen nicht sicher. Wansleben konnte sich in jener Weise ausdrücken, wenn er er auch nicht gerade ein äthiopisches Exemplar in Händen hatte, sondern die Schrift in einer arabischen Textesgestalt kannte, und an eine solche zu denken, veranlasst das Verzeichnis der arabischen Autoren, das mit der Bemerkung, dass aus ihnen die nachfolgenden Untersuchungen gezogen seien, an die Spitze des Werkes gestellt ist und das in der That lauter arabische Schriften enthält, zwei ausgenommen, die ausdrücklich als in äthiopischer Sprache verfasst bezeichnet werden, darunter ein in Rom befindlicher Codex canonum apostolorum et synodorum, der aber nach der von Ludolf (S. 301 ff.) gegebenen Beschreibung die Didaskalia nicht enthält. Dazu kommt, dass in der Sammlung von pseudoapostolischen Schriften und Synodalbeschlüssen in äthiopischer Sprache, welche Wansleben veranstaltete, aber nicht zum Druck brachte, nach der Nachricht, welche Salmon in dem Traité des conciles p. 193 von dem Unternehmen giebt, die Didaskalia keine Stelle hatte. Bickell glaubte daher (S. 159—160) den Wansleben'schen Bericht von der arabischen Didaskalia verstehen zu sollen, und diese Auffassung hat die grössere Wahrscheinlichkeit für sich. Die Kapitel Wanslebens treffen freilich auch mit den Kapiteln der arabischen Schrift nicht ganz zusammen. Die Reihenfolge ist

1) Vgl. J. Guidi, Gli atti apocrifi degli apostoli nei testi copti, arabi ed etiopici p. 2 (Sonderabdruck aus Giornale della Società Asiatica Italiana II). Hier wird das Verhältnis allerdings nur mit Rücksicht auf die apokryphen Apostelakten behauptet. Aber nach einer mündlichen Mitteilung des Verfassers der Abhandlung, eines vorzüglichen Kenners der orientalischen Litteratur, gilt dasselbe durchweg.

Digitized by Google

mehrfach eine abweichende. Aber die gleiche Verschiedenheit ist auch zwischen der Wansleben'schen und äthiopischen Didaskalia vorhanden. Der Punkt ergiebt somit keinen Beweis gegen die Identität der Wansleben'schen und der arabischen Didaskalia. Die grössere Wahrscheinlichkeit, welche die angeführten Gründe für die Identität ergeben, bleibt vielmehr bestehen. Sie ist sogar noch mit einem weiteren Punkt zu erhärten. Die oben erwähnte Teilung des 20. Kapitels der äthiopischen Didaskalia findet sich wie in der arabischen Schrift so auch bei Wansleben. Unter diesen Umständen ist die Wansleben'sche Schrift bei Besprechung der arabischen Didaskalia zu berücksichtigen. Nur eines mag hier noch hervorgehoben werden. Da die beiden Didaskalien im engsten Verwandtschaftsverhältnis zu einander stehen, da die eine sogar aus der anderen abstammt, so ist, was die arabische mehr aufweist, als was im Bruchstück der äthiopischen sich erhalten hat, im allgemeinen auch dieser zuzuweisen.

2.

Die arabische Didaskalia liegt, von dem Anfang abgesehen, bis jetzt nur handschriftlich vor. Bekannt sind acht Handschriften: drei Pariser (Arab. christ. 126, scr. a. 1257 martyrum; Suppl. arab. 83, scr. a. 1069 martyrum; Suppl. arab. 78, scr. a. 1664 p. Chr.); zwei Londoner (Mus. Brit. Rich. 7207, scr. a. 1730 p. Chr.; ibid. 7211); zwei Oxforder (Huntingdon. 458, scr. saec. XV; Huntingdon. 31, scr. a. 1680 p. Chr.); eine Vatikanische (151) [1]). Beschrieben wurde die Schrift, wie wir gesehen, allem nach schon durch Wansleben. Eine zweite Beschreibung veranstaltete Grabe in dem Essay upon two Arabick Manuscripts of the Bodleian Library 1711. Die Schrift zerfällt nach beiden Beschreibungen in 39 Kapitel. Wansleben giebt wenigstens ausdrücklich diese Zahl an, indem er seine Beschreibung mit den Worten beginnt: La didascalie des apôtres contient trente neuf canons, wenn er auch nur 38 Kapitel näher bezeichnet, bezw. 37, da in seiner Ausführung nicht bloss Kapitel XXXIX fehlt, sondern auch bei Kapitel XXVI nur die Zahl angegeben, die Ueberschrift dagegen

1) Vgl. Lagarde in Analecta Antenicaena II, 36; Reliquiae iuris eccl. gr. p. IV.

Digitized by Google

übergangen oder bloss mit . . . angedeutet ist. Richtiger könnte man von 40 Kapiteln reden. Denn dem ersten Kapitel geht bereits gewissermassen ein Kapitel voran, der Abschnitt C. A. I, 1—4c. Nur erscheint der Abschnitt nicht in Form eines besonderen Kapitels, sondern in Verbindung mit der Vorrede. An der Spitze steht nämlich die gleiche Vorrede, die wir bereits bei der äthiopischen Didaskalia kennen gelernt, und an diese schliesst sich dann der Text der AK an. Sofern aber auch dieser mit einer Vorrede beginnt, lassen sich zwei Vorreden unterscheiden, und dieselben treten hier aus einander, während sie in der äthiopischen Didaskalia mit einander verschmolzen sich darstellen. Als Ueberschrift hat die eine der Oxforder Handschriften nur: Die Didaskalia. In der anderen dagegen lautet der Titel: »Wir beginnen mit der Hilfe des höchsten Gottes abzuschreiben dieses Buch der Daskalia [1]), welches die von den Vätern, den zwölf Aposteln und von Paulus dem Apostel und von Jakob, dem Bruder des Herrn, Bischof von Jerusalem, überlieferte Lehre ist, bestehend aus neununddreissig Kapiteln«.

Durch den Druck wurde bis jetzt nur die Vorrede und der Anfang der Schrift bekannt. Eine von Ockley nach den Oxforder Handschriften veranstaltete lateinische Uebersetzung der Vorrede veröffentlichte Whiston in Christianity reviv'd III, 287. Eine englische Uebersetzung desselben Stückes bot auf der gleichen Grundlage Grabe in seinem Essay. Platt gab die Vorrede samt dem ersten Kapitel der AK nach einer Londoner Handschrift an der Spitze der Ausgabe der äthiopischen Didaskalia arabisch heraus. Bickell (S. 162—164) veranstaltete nach dieser Edition von der Vorrede eine deutsche Uebersetzung. Ich bin durch die Güte des Herrn Dr. Socin in Leipzig und des Herrn Duval in Paris in die Lage gesetzt, die Vorrede und den ganzen an sie angeschlossenen Abschnitt folgen zu lassen. Dieser besorgte uns aus der älteren Pariser Handschrift eine Abschrift des Stückes; jener übernahm die Uebersetzung ins Deutsche. Dabei ist die Bemerkung vorauszuschicken, dass der Text etwas verderbt ist, namentlich der Platts. An einigen Stellen musste

1) So die Handschrift. Die Form wird noch öfter wiederkehren. Sie ist in der arabischen Uebersetzung überhaupt, auch in den übrigen Handschriften, die gewöhnliche.

Digitized by Google

demgemäss eine kleine Konjektur gewagt werden. Der Abschnitt lautet folgendermassen.

Im Namen des Vaters, des allmächtigen, und seines einzigen Sohnes, und des hl. Geistes, des Paraklets, Preis beständig in Ewigkeit der Ewigkeiten, Amen. Wir, die zwölf Apostel dieses einzigen Sohnes Gottes, des allmächtigen Vaters, unseres Herrn und unseres Gottes und unseres Erlösers Jesus Christus, waren versammelt mit einander in Jerusalem, der Stadt des grossen Königs, und mit uns unser Bruder Paulus, das auserwählte Gefäss, der Apostel der Heiden, und Jakobus, Bischof dieser einzigen Stadt Jerusalem, und wir haben festgesetzt diese allgemeine Daskalia daselbst. Und wir haben benannt die Aemter nach ihrer Gebühr, wie die himmlischen sind, und so auch die der Kirche. Und wir thun zu wissen, dass ein jeder mit Danksagung verwalte (oder in dem stehe), was ihm zugeteilt worden von seiten des Herrn: der Bischof als Hirte, und die Presbyter als Lehrer, und die Diakonen als Diener, und die Subdiakonen als Gehilfen, und die Anagnosten als Leser, und die Psalten als singend mit Verständnis, und die Taklunisen [1]) und die Steher und die übrige Gemeinde zuhörend den Worten des Evangeliums mit Sittsamkeit. Und wir hatten vollendet die Feststellung von Kanones, und hatten sie niedergelegt in der Kirche. Diese nun und dieses andere Buch der Lehre, welches wir geschrieben haben, haben wir geschickt durch die Hand des Klemens, unseres Genossen, zu gehen in die ganze bewohnte Welt, auf dass ihr höret die Gebote, all ihr Nazaräer, d. h. Christen, die unter der Sonne sind, auf dass ihr sie wisset mit Bestimmtheit. Und wer hört und beobachtet die Gebote, die darin geschrieben sind, dem wird ewiges Leben und Umgang mit unserem Herrn Jesus Christus. Dieser ist es, der uns tüchtig gemacht hat für dieses grosse Geheimnis, welches sein war. Und wer widerstrebt und sie nicht beobachtet, den stösst er aus als einen Empörer, und seine Wohnung ist das höllische Feuer in Ewigkeit; wie geschrieben ist, dass diejenigen, welche Böses thun, gehen wer-

1) Ein verderbtes griechisches Wort. Whiston verstand darunter die Akoluthen. Lagarde nimmt demgemäss an, statt taqlûnîs sei zu lesen aqolûtîs. Der Deutung steht aber der oben S. 208 erwähnte Umstand entgegen. Sind, was wahrscheinlich ist, die πυλωροί gemeint, die „Steher" näherhin als Thürsteher zu fassen, so ist statt des folgenden „und" zu lesen „als". Der Codex Par. 126 hat die Lesart nklonîsyîn, bezw. nklunisyin. Die andere Lesart lässt allenfalls auch an die Diakonissen denken. Doch spricht gegen diese Deutung die Stellung des Wortes. Die Diakonissin wäre nicht in die Reihe der Kleriker gestellt, sondern derselben angeschlossen worden, wie ähnlich C. A. II, 25 s. f.; VIII, 31.

Digitized by Google

den in ewige Pein, und welche das Gute thun, in ewiges Leben im Reiche des Himmels, Amen.

Anfang der heiligen Daskalia von den Aposteln und den Presbytern und Lehrern an jeden von den Heiden, der glaubt an unseren Herrn Jesus Christus.

Gnade und Friede sei euch reichlich von Gott, dem allmächtigen Vater, und von unserem Herrn Jesus Christus zur Erkenntnis der allgemeinen Kirche. Sie ist eine schöne Pflanzung Gottes, und wer glaubt an seinen nicht in die Irre führenden Dienst, der ist ein auserlesener Weinstock für ihn; das sind diejenigen, die sich mittelst ihres Glaubens sein ewiges Reich erwerben und seine Kraft und die Teilhaberschaft des hl. Geistes erlangen und sich mit Jesus gürten und beständig sind in seiner Furcht und teil haben an der Besprengung des heiligen Blutes Christi, die den Anspruch erlangen, den allmächtigen Gott Vater zu nennen, die Teilhaber der Erbschaft und der Nachfolge seines heiligen Sohnes. Höret eine heilige Belehrung. ihr, die ihr empfangen sollt seine Verheissungen nach den Befehlen unseres Erlösers, die Belehrung, die übereinstimmt mit seinen herrlichen Worten.

Habt acht, o Söhne Gottes, alles zu thun, was euch zum Gehorsam Gottes bringt, und handelt in jeder Sache nach dem Wohlgefallen eures Gottes. Wenn jemand der Sünde nachgeht, so thut er, was dem Willen Gottes entgegen ist, und er wird bei Gott als ein dem Gesetze widerstrebender Heide angesehen werden.

Enthaltet euch jeder Ungerechtigkeit und der Liebe zu grossem Anteil (πλεονεξία), weil geschrieben ist im Gesetz: Du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten und nicht seinen Acker und nicht seinen Knecht und nicht seine Magd und nicht seine Kuh und nicht seinen Esel und nichts, was deinem Nächsten gehört, weil jede Begierde nur aus der Habsucht stammt. Wer begehrt das Weib seines Nächsten oder seinen Knecht oder seine Magd, der ist in seinem Herzen ein Ehebrecher und Dieb, wenn er nicht bereut, und er wird ins Gericht geworfen von unserem Herrn Jesus Christus, durch den ist der Preis dem Vater mit ihm und dem hl. Geiste in Ewigkeit der Ewigkeiten, Amen. Es sagt Christus unser Herr im heiligen Evangelium in einem der Abschnitte (ἀναχεφαλαιούμενος), indem er die zehn Gebote, die das Gesetz hat, bestätigt und erfüllt: Es ist geschrieben im Gesetz: du sollst nicht ehebrechen; ich sage euch, ich, der aus dem Munde des Moses in dem Gesetze gesprochen, und ich, der jetzt zu euch spricht: jeder, der auf das Weib seines Nächsten sieht und es begehrt, der hat in seinem Herzen den Ehebruch mit ihm vollendet. Und wer begehrt in seinem Herzen, der ist gerichtet als Ehebrecher. Und wer die Kuh seines Nächsten oder seinen

Digitized by Google

Esel begehrt, denkt der nicht daran, wie er sie stehlen kann und wie sie ihm allein angehören können, oder wie er sie mit Gewalt nehmen kann? Und ebenso, wer seinen Acker begehrt und in dieser Gesinnung beharrt, zwingt ihn das nicht, dass er feindselig sei gegen den, welchem der Acker gehört, und nehme von den Grenzen seines Ackers und ihn nötige, dass er ihn ohne Preis ihm verkaufe? Es sagt der Prophet an einer Stelle: Wehe denjenigen, die Haus an Haus rücken und Acker an Acker anschliessen, um etwas von dem Eigentum eures Nächsten zu erhalten. Deshalb sage ich: Wohnet ihr etwa allein auf der Erde? Dieses wurde gehört in den Ohren des Herrn der Mächte (Jes. 5, 8. 9). Und ebenso sagt er an einer anderen Stelle: Verflucht ist, wer die Grenzen seines Nächsten verrückt, und das ganze Volk spricht: es ist, es ist (Deut. 27, 17). Denn Moses sagt: Du sollst nicht verrücken die Grenzen deines Nächsten, welche deine Väter festgesetzt haben (Deut. 19, 14). Und ebenso wird wegen dieser Dinge Furcht und Tod und Trauer und Gericht folgen denen, die so thun. Und die Männer, die hören, (haben) von Gott ein einziges Gesetz, ein reines, auf das sie sich stützen müssen, und das besteht darin: Was du nicht willst, dass dir einer thue, das thue keinem an. Du begehrst nicht, dass einer auf dein Weib sieht in böser Absicht, es zu verderben: so sieh auch du nicht auf das Weib deines Nächsten. Und du begehrst nicht, dass du geschlagen oder verflucht oder beschimpft werdest: so thue auch du keinem anderen, (II) sondern wenn dir einer flucht, so segne ihn, weil geschrieben steht im Buch Numeri (24, 9): Wer dich segnet, soll gesegnet sein, und wer dir flucht, soll verflucht sein. Ebenso steht geschrieben in den Evangelien (Matth. 5, 44): Segnet die, welche euch fluchen, und wenn ihr geschlagen werdet, so vergeltet es nicht, sondern habt Geduld, weil die Schrift sagt (Sprichw. 20, 22): Sage nicht, ich will meinem Feind heimzahlen, was er mir Böses angethan hat, sondern harre aus, damit der Herr dir helfe und Rache bringe über den, der dir Böses thut. Denn er sagt in den Evangelien (Matth. 5, 44. 45): Liebet eure Feinde, und thut Gutes denen, die euch hassen, und denen, die euch Gewalt anthun, und betet für die, welche euch Böses zufügen, damit ihr seid Söhne eures Vaters, der im Himmel ist; denn er lässt seine Sonne über die Bösen und die Guten aufgehen, und er lässt regnen über die Gerechten und Ungerechten. Lasst uns also diese Gebote thun, damit man, wenn wir sie thun, uns als Kinder des Lichtes erfinde. Ertraget einander, o ihr Knechte und Söhne Gottes. Der Mann ertrage seine Frau. Er sei nicht hochmütig und kein Heuchler, sondern barmherzig und aufrichtig; er beeile sich, nur seiner Gattin zu gefallen, und er sei sanft gegen sie, und er bestrebe sich, sie zu lieben und ihr Freund zu

Digitized by Google

sein. (III) Schmücke dich nicht, um eine andere zu erjagen, so dass sie dich begehrt; denn wenn du solches thust, hast du nicht bereits gesündigt mit ihr, indem du sie veranlasst hast, dich zu zwingen, das zu thun, womit verknüpft ist ewiger Tod, der von seiten Gottes auf dich kommt? Und du wirst gestraft empfindlich und bitter. Und wenn du das Verwerfliche nicht thuest und sie von dir stössest und diese That unterlässest, so hast du auch auf diese Weise gesündigt, wenn die Sünde auch nicht gleich ist der ersten, sondern schon allein der Umstand, dass du dich geschmückt hast in der Absicht, dass du die (oder eine) Frau fangest und sie dich liebe, wird dir zur Sünde angerechnet; denn jene hat die Intention von deiner Seite getroffen und sie zur Uebelthäterin gemacht, indem bloss ihre Leidenschaft erregt wurde. Aber du wirst nicht verdammt um dieser einmaligen That (?) willen; denn du hast nicht geschickt zu der, welche dich begehrte, und (?) hast sie nicht begehrt. Wenn du also dich ihr nicht übergiebst und ihr nicht entgegenkommst, so kannst du begnadigt werden von seiten Gottes des Herrn, der gesagt hat: Du sollst nicht begehren (Exod. 20, 14. 17). Denn wenn jene zufällig dich antrifft und dich sieht, ihr Herz von Leidenschaft zu dir erfüllt wird und sie zu dir schickt, und du als Diener Gottes wiederum sie verschmähst und dich von ihr ferne hältst, so dass du nicht mit ihr sündigest, so wurde sie in ihrem Herzen verwundet, weil sie dich gesehen hat, einen Jüngling von einziger Schönheit und geschmückt, so dass sie dich begehrte; dann bist du schuldig ihrer Sünde, weil du für sie ein Anlass zum Aergernis geworden ist, und erwirbst dir dadurch das Wehe. Deswegen also bittte Gott den Herrn demütig, dass dich nicht dadurch Unheil treffe. Denn du musst nicht den Menschen gefallen, sondern Gott in Reinheit, damit du das Leben und die Ruhe gewinnest in Ewigkeit. Füge nicht Schönheit zu der Schönheit, die dir Gott von deiner Geburt an gegeben hat, sondern es sei auch diese aus Demut mangelhaft bei den Menschen. Lass nicht dein Haar gross wachsen, dass es lang wird, sondern schere es. Reinige deinen Kopf, so dass du ihn nicht pflegest und ihn nicht ungeschoren lässest und ihn mit Wohlgerüchen salbest und auf dich ziehest die Weiber, die durch solches leicht zu fangen sind und die ihrerseits durch dergleichen unnütze Dinge fangen. Ziehe nicht an feine Kleider, die den Betrug herbeiführen; lege nicht schwarze gefärbte Schuhe an deine Füsse, sondern strebe nach Mass und nach dem allein, was nötig ist; thue keinen goldenen Ring an deinen Finger, weil das alles Anzeichen sind von Hurern, und wenn du das über Gebühr thuest, so wirst du nicht fromm handeln. Wenn du glaubst an den Sohn Gottes, so ist es eine Schande für dich, das Haar deines Hauptes zu pflegen oder zu

Digitized by Google

flechten, denn das verrät Verderbtheit und Verschwendung. Halte es nicht verwirrt und geflochten und wohl gekämmt oder geschmückt, so dass es geflochten sei in Locken oder aufgelöst, weil das Gesetz dieses alles verbietet. Es sagt so (Lev. 19, 27): Macht euch nicht Wülste und Locken. Und du sollst nicht nehmen von dem Haare deines Bartes, was ihn verdirbt oder die natürliche Gestalt des Menschen verändert. Es sagt das Gesetz (Lev. 19, 27): Ihr sollt nicht scheren das Haar eures Bartes, das Gott euer Schöpfer geschaffen hat. Dieses passt für die Weiber. Was aber die Männer betrifft, so hält er dieses Thun als unpassend für sie. Wenn du dies thuest, so willst du den Menschen gefallen und widerstrebst dem Gesetz. Dann bist du verworfen vor Gott, der dich geschaffen hat nach seinem Bilde. Wenn du Gott gefallen willst, so halte dich fern von allem, was er hasst, und thue nichts, was ihm missfällt. (IV) Und betrinke dich nicht mit Wein und treibe dich nicht auf den Strassen herum, und siehe nicht ohne Arbeit und ohne Zucht denen zu, die ein schlechtes Leben führen; sondern wende dich deinem Gewerbe oder der Arbeit deiner Hände zu. Strebe also das Gott Wohlgefällige zu thun, und denke an die Rede Christi und lies darin alle Zeit. Es sagt die Schrift: In seinem Gesetze sollst du lesen Tag und Nacht, indem du gehst auf dem Felde und sitzest in deinem Hause und zur Zeit, wo du schlafen gehen oder aufstehen willst, damit du seiest verständig in allem (Jos. 1, 8. Deut. 6, 7).

Der Abschnitt geht in den AK bis zu den Worten ἵνα συνῇς ἐν πᾶσιν (Deut. 6, 7) in I, 4c. Hernach beginnen die Kapitel. Grabe teilte dieselben nach den Oxforder Handschriften mit, und ihm folgte Bickell (S. 166—168). Ich gebe sie mit einigen Zusätzen aus den beiden älteren Pariser Handschriften auf Grund einer Kopie der Oxforder Handschriften, welche Hr. Dr. Brünnow für Hrn. Socin besorgte. Zugleich füge ich den Umfang an, welche die Kapitel im Text der AK einnehmen. Für die Bemessung desselben stütze ich mich hauptsächlich auf Grabe, bezw. Bickell, für die erste Hälfte auch auf die äthiopische Didaskalia. Zu bemerken ist zunächst nur noch, dass die Reihenfolge der Kapitel in den Handschriften die gleiche zu sein scheint. Wenigstens stimmen die beiden älteren Pariser Handschriften und eine Londoner (7211) mit den Oxforder Handschriften überein. Vielleicht macht die dritte Pariser Handschrift, die ihre Existenz Wansleben verdankt, indem sie auf dessen Anordnung angefertigt wurde, eine Ausnahme, da die Reihenfolge der Kapitel in der Beschreibung, die Wansleben von der Didaskalia

Digitized by Google

giebt, eine teilweise verschiedene ist. Doch kann ich darüber nichts Bestimmtes sagen. Sicher bekannt ist nur die Reihenfolge in der Wansleben'schen Beschreibung, und sie wird im folgenden da, wo sie von der Anordnung der Didaskalia in den Handschriften abweicht, in Klammern angemerkt. Ebenso wird in der Klammer die abweichende Reihenfolge der Kapitel in der äthiopischen Didaskalia aufgenommen. Die Kapitel sind folgende.

I. Dass die Reichen die heiligen Schriften mit allem Fleiss lesen sollen. C. A. I, 4^{d}—7.

II. In Betreff der Weiber, dass sie ihren Männern gehorchen und in Keuschheit wandeln sollen. C. A. I, 8—10.

III. In Betreff der Bischöfe und Presbyter und Diakonen. C. A. II, 1 – 14.

IV. Dass die Bischöfe die Reuigen freundlich aufnehmen sollen. C. A. II, 15 – 21^{c} (ἀφορισθεὶς ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου).

V. Dass er keinen verwerfen soll, bis er das Zeugnis seiner Sünde mit Sorgfalt festgestellt hat. C. A. II, 21^{d}—25^{c} (αὐτοῖς λευίταις Num. 18, 1—21).

VI. In Betreff der Laien, dass sie gehalten sind, Oblationen zur Kirche zu bringen nach ihrem Vermögen. C. A. II, 25^{d}—30^{b} (πᾶς διάκονος ἐπισκόπῳ).

VII. In Betreff der Diakonen, dass sie bei jeder Sache, die sie vorhaben, ihren Bischof um Erlaubnis fragen und ohne seine Erlaubnis nichts thun sollen. C. A. 30^{c}—37^{a} (οὐ κρίνετε τὸ δίκαιον Luc. 12, 57).

VIII. Dass der Bischof jede Sache mit Gerechtigkeit und der Wahrheit gemäss prüfen soll. C. A. II, 37^{b}—53^{c} (ἀνταποδιδοῦσί μοι κακά Ps. 7, 5).

IX. Dass die Christen einander jederzeit die Sünden verzeihen und das Böse nicht nachtragen noch im Herzen bewahren sollen. C. A. II, 53^{d} - 54^{b} (τὴν τοῦ θεοῦ εἰρήνην).

X. Dass die Bischöfe friedfertig, barmherzig, vergebend sein und die Reuigen aufnehmen sollen; wenn sie aber nicht so handeln, sollen sie nicht Bischöfe heissen, sondern Widersacher. C. A. II, 54^{c}—61.

XI. Dass die Christen nicht in die Versammlungen der Heiden gehen sollen (oder, fügt die ältere Pariser Handschrift bei, in die Theater oder in die Weinhäuser, auf die Plätze, wo die Ungläubigen zusammenkommen). C. A. II, 62—63.

XII. [W. 31. A. 17] In Betreff der Waisen. C. A. IV, 1.

XIII. [W. 32. A. 18] Dass die Bischöfe für die Waisen sorgen sollen. C. A. IV, 2—4.

XIV. [W. 33. A. 20] Dass die Bischöfe ganz genau wissen sollen, von wem sie Gaben annehmen und von wem nicht annehmen sollen. C. A. IV, 6 – 8^{b} (τὴν κεφαλήν μου Ps. 140, 5).

XV. [W. 34. A. 20] Dass er von den Gläubigen Unterstützung für die Bedürftigen mit Prüfung annehmen soll. C. A. IV, 8^{c}—10.

XVI. [W. 35. A. 22] Dass die Sklaven ihren Herrn mit aller Willfährigkeit gehorchen sollen, auch wenn sie ungläubig oder anderer Ansicht sind. C. A. IV, 12—13.

Digitized by Google

XVII [W. 36]. Dass alle Menschen bei der Auferstehung wieder auferstehen, die frommen und die gottlosen. C. A. V, 7[b] (περὶ δὲ τῆς τῶν νεκρῶν ἀναστάσεως) —7[d].

XVIII [W. 37]. Dass man die Festtage mit allem Fleiss in geistlicher Freude zubringen soll. C. A. V, 13–16.

XIX [W. 12. A. 12]. In Betreff der Witwen und Jungfrauen. C. A. III, 1—8.

XX [W. 13. A. 13]. Dass Weiber niemanden taufen dürfen. C. A. III, 9.

XXI [W. 14. A. 14]. Dass Laien keine von den Funktionen der Priester verrichten dürfen. C. A. III, 10—11.

XXII [W. 15. A. 15]. In Betreff der Witwen, welche sich herumtreiben. C. A. III, 14–15[b] (περὶ κληρικῶν, περὶ παρθένων. Die folgenden Worte περὶ χηρῶν, περὶ λαϊκῶν fehlen).

XXIII [W. 16]. In Betreff der Bischöfe.

XXIV [W. 17. A. 19]. Dass Witwen und Waisen dankbar annehmen sollen, was ihnen gegeben wird. C. A. IV, 5.

XXV [W. 18. A. 21]. Dass die Eltern ihre Kinder erziehen sollen. C. A. IV, 11.

XXVI [W. 19]. Dass die Jungfrauen nicht geloben sollen, Jungfrauen zu bleiben, bevor sie erwachsen sind, mögen es Männer oder Weiber sein. C. A. IV, 14.

XXVII [W. 20]. In Betreff der Martyrer, welche vor Gericht gebracht und mit verschiedenen Torturen bestraft werden, und in Betreff der Feste und Osterns. C. A. V, 1–6[a] (von Festen und der Osterfeier steht nach Grabe in dem Kapitel nichts).

XXVIII [W. 21]. In Betreff der Martyrer; es sagt euch, dass sie in aller Ehre bei euch geehrt seien. C. A. V, 8–9.

XXIX [W. 22]. Dass wir ärgerliche Handlungen und schändliche Worte fliehen sollen, besonders an den Tagen der Zusammenkünfte in den Kirchen. C. A. V, 10.

XXX [W. 23]. Dass nicht geschworen werden darf bei dem Namen der Götzen und der Teufel (und, fügen die Pariser Handschriften bei, dass wir nicht nennen ihre Namen mit unserem Mund nach der früheren Gewohnheit, bevor wir glaubten). C. A. V, 11–12.

XXXI [W. 24]. Dass wir Christen genaue Untersuchung anstellen sollen in Betreff des Ostertages, dass wir ihn nicht halten in einer andern Woche als in derjenigen, in welche er fällt, am vierzehnten des Neumonds. C. A. V, 17–20.

XXXII [W. 0]. In Betreff der Spaltungen und Häresien. C. A. VI, 1–6[c] (ἐν τῷ προτέρῳ λαῷ).

XXXIII [W. 38]. Dass wir für die verstorbenen Christen Psalmen singen und für sie Opfer darbringen sollen. C. A. VI, 30[a] (ἀπαρατηρήτως δὲ συναθροίζεσθε) —30[d].

XXXIV [W. 0]. In Betreff der herumschweifenden Weiber, welche Nonnen sind, und der Jungfrauen, die nach diesem Einen Beispiel handeln, und in Betreff der Taufe und der Ordination des Bischofs und des Presbyters und des Diakons. C. A. III, 12[b]—12[d]; 15–20.

XXXV [W. 25]. In Betreff der Kirche und des heiligen Platzes.

Digitized by Google

XXXVI [W. 27]. In Betreff der Ordination der Bischöfe.
XXXVII [W. 28]. In Betreff der Zeiten des Gebetes des Bischofs und der Presbyter.
XXXVIII [W. 0]. In Betreff des Bischofs, dass er fasten solle.
XXXIX [W. 30]. Die Mystagogie Jesu Christi, unseres Gottes.

Wie die Uebersicht zeigt, weicht die arabische Didaskalia in der Gedankenfolge mehrfach von den AK ab, und zwar in jeder der beiden Textesgestalten, die uns bekannt sind, wieder auf verschiedene Weise, anders in den Handschriften, anders in dem Bericht Wanslebens. In den Handschriften folgen auf das zweite Buch von Kapitel 12 an zunächst Stücke aus dem vierten und fünften, dann von Kapitel 19 an die erste Hälfte des dritten, von Kapitel 24 an wieder Stücke aus dem vierten und fünften, in Kapitel 32 und 33 Anfang und Schluss des sechsten, in Kapitel 34 Stücke aus dem dritten Buch. Den Schluss der Schrift bilden endlich fünf Kapitel, welche ebenso wie das Kapitel 23 den AK fremd sind. Bei Wanslebeu beginnt die Abweichung erst nach dem dritten Buch und sie ist auch von da an weniger gross. Sehen wir von den Kapiteln (16, 25—30) ab, denen in den AK nichts entspricht, so brauchen wir nur die Kapitel 31 und 32 an Kapitel 15, die Kapitel 33 und 34 an Kapitel 17, Kapitel 35 an Kapitel 18 anzureihen, und wir haben die Gedankenfolge der AK.

Wenn die äthiopische Didaskalia eine Tochter der arabischen ist, so liefert sie mit ihrer Ordnung den Beweis, dass die Unordnung dieser nicht schon in ihrem Ursprung anhaftete, sondern erst später eintrat. Wie dieselbe entstand, ist mit Sicherheit wohl nicht mehr zu ermitteln. Doch dürfte eher an eine Verschiebung durch Zufälle als eine mit Absicht herbeigeführte Aenderung zu denken sein. Beachtung verdient in dieser Beziehung, dass in den beiden Textesgestalten ganze Reihen von Kapiteln in der Aufeinanderfolge einander entsprechen, die Kapitel 12—18 und 19—31 der Handschriften den Kapiteln 31—37 und 12—24 bei Wansleben. Was die Frage anlangt, welche Stellung ursprünglich die fünf mit einander zusammenhängenden neuen Kapitel einnahmen, so spricht für die Wanslebensche Ordnung, dass hier das Kapitel am Ende steht, welches die grosse Doxologie der Didaskalia als Schluss enthält. Doch lässt sich auch annehmen, dass sie der Schrift als Zuthat angeschlossen wurden.

Digitized by Google

Ueber die der arabischen Didaskalia eigentümlichen neuen Kapitel wurden bereits durch Grabe einige wenige Mitteilungen gegeben und dieselben durch Bickell (S. 168) wiederholt. Ich bin, dank der freundlichen Beihilfe des Herrn Dr. Socin, in der Lage, weiteren Aufschluss zu gewähren. Derselbe erhielt durch die Güte des Herrn Dr. Brünnow eine Kopie der Kapitel aus den Oxforder Handschriften. Auch setzte ihn die Liberalität der Verwaltung der französischen Nationalbibliothek in stand, von den beiden älteren Pariser Handschriften Einsicht zu nehmen. Die Kapitel 36—39 werden unten in deutscher Uebersetzung folgen. Bei dem Kapitel 35 dagegen müssen wir uns auf einige kurze Mitteilungen beschränken. Dasselbe bereitet dem Verständnis mehrere unüberwindliche Schwierigkeiten. Die Ausdrücke zur Bezeichnung der Gebäudeteile und Plätze, allem nach an sich griechisch, sind in der fremden Sprache bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Nur in Widstirin oder Wbstirin klingt noch deutlich βαπτιστήριον durch. Der Abschnitt wird vollkommen etwa erst dann zu verstehen sein, wenn man durch eine kritische Ausgabe der ganzen Schrift in stand gesetzt ist, die Sprache der Uebersetzung an der Hand der griechischen Originalsprache einem sorgfältigen Studium zu unterziehen. Der Grund, der uns hier zur Wiedergabe eines blossen Auszuges bestimmte, konnte uns freilich auch veranlassen, in den andern Kapiteln einige Sätze auszulassen. Auch dort bleibt nämlich einiges sehr unklar. Indessen glaubten wir die bezüglichen Sätze trotz ihrer Dunkelheit doch aufnehmen zu sollen, weil man so eher die Bedeutung des Ganzen zu beurteilen vermag. Nur einmal blieb ein Wort, weil ganz unverständlich, unübersetzt. Die Auslassung ist durch Punkte angedeutet. Die Uebersetzung will das Schriftstück möglichst genau wiedergeben. Etwaige andere Rücksichten mussten bei der Arbeit zurücktreten.

Es sind im ganzen zunächst sechs Kapitel, welche hier in Betracht kommen. Eines steht für sich allein mitten im Text der AK, in den Handschriften 23, bei Wansleben 16. Die fünf anderen sind mit einander verbunden, und sie bilden in den Handschriften den Schluss der Didaskalia; bei Wansleben reihen sie sich an das Kapitel über die Osterfeier an. Sie gehören auch inhaltlich zusammen. Im ersten wird der Bau und die Einrichtung des Gotteshauses beschrieben. Daran reiht sich im

Digitized by Google

zweiten eine Darlegung über die Wahl und Weihe des Bischofs. Die zwei weiteren Kapitel enthalten Anweisungen für den Bischof bezüglich des Gebetes und des Fastens. Zuletzt folgt ein längeres Gebet. Das Neue beschränkt sich eigentlich auf diese fünf Kapitel. Das Kapitel 23, bezw. 16, ist nur ein Bruchstück des vorletzten in jener Reihe, und es stimmt mit diesem, so weit es geht, fast wörtlich überein. Es braucht daher nicht besonders aufgeführt zu werden, sondern es genügt, bei der Uebersetzung des Kapitels 38 auf die grösseren Differenzen hinzuweisen. Der Inhalt jener Kapitel ist folgender.

Kap. XXXV.

In Betreff der Kirche und des hl. Platzes.

Die Kirche habe, wird hier ausgeführt, drei Thore als Abbild der hl. Dreieinigkeit: eines gegen Süden, eines gegen Westen, eines gegen Norden. Rechts von dem gegen Süden sei die Sakristei, damit die Gemeindeglieder die Opfer nicht sehen, zu denen sie kommen. Westlich von dieser Thüre sei das Baptisterium; seine Länge betrage 24 Ellen als Abbild der 24 Presbyter (Aeltesten der Apokalypse), die Breite 12 Ellen als Abbild der Apostel. Im Osten sei ein Ksrdstirin (gemeint ist offenbar die Apsis und das Presbyterium). Darin seien rechts und links Bänke (so ist ohne Zweifel zu emendieren; die Hss. haben: Jungfrauen). Rechts sitzen die Presbyter; die Linke sei für diejenigen, welche nach ihnen kommen. In der Mitte sei ein hoher Stuhl für den Vorstand (προστάτης). An dem Altar seien Vorhänge aus reinen Stoffen, und es gehe die Scheidewand herum. Der Platz, auf welchem die Perikopen gelesen werden, sei ausserhalb des Altars, ein wenig nördlich. Das Haus des Vorstandes sei oberhalb der Kirche am nördlichen Platz. Bei der Kirche sei auch ein Ort zur Aufnahme der Fremden.

Kap. XXXVI.

In Betreff der Ordination der Bischöfe.

1. Und nachdem die Kirche durch uns vollendet ist, wie es sich gebührt, soll der Bischof so ordiniert werden. 2. Er werde gewählt

c. 36. Das Kapitel ist zum grossen Teil aus den AK und verwandten Schriften kompiliert, wie die im folgenden angezeigten Parallelen darthun.

2. C. A. VIII, 4: ἐπίσκοπον χειροτονεῖσθαι ... ὑπὸ παντὸς τοῦ λαοῦ ἐκλελεγμένον. Die Worte „nach dem Willen des hl. Geistes" sind unserer Schrift eigentümlich.

Digitized by Google

von (oder aus) der ganzen Gemeinde nach dem Willen des hl. Geistes. 3. Er sei ohne Fehler, weise, rein, freundlich, gnädig; er bekümmere sich nicht um anderes; er sei wachsam, nicht geldliebend; es hänge ihm nichts an. 4. Er sei nicht streitsüchtig, sondern barmherzig, liebe die Armen und kenne gut die Mysterien Gottes. 5. Er strebe nicht nach etwas, was mit dieser Welt in Verbindung steht, und er sei keusch, bereit zu allen guten Handlungen, weil er einen Dienst für Gott verwaltet. 6. Und es ist gut, wenn er keine Gattin hat; wenn aber nicht und es sich findet, dass er verheiratet ist, so habe er Eine Frau, damit er nicht schmerzlich ergriffen werde durch das Uebel des Witwerstandes. 7. Er sei mittleren Alters. Die ganze Gemeinde und der Klerus sollen für ihn Zeugnis ablegen, und die Bischöfe, die anwesend sind, sollen ihm die Hand auflegen. 8. Dann sollen sie ihre Hände waschen und ihn ordinieren, während die ganze Gemeinde steht in Ruhe und Furcht; und sie sollen ihre Hände über ihm erheben und so sprechen: 9. Wir legen unsere Hände auf diesen Auserwählten, den Knecht Gottes, im Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes, um einen festen Rang zu verleihen, förderlich

3—5. Die meisten dieser Eigenschaften werden auch C. A. II, 1—6, bezw. I Tim. 3, 2. 4 gefordert.

3. C. A. II, 1: ἀνέγκλητον, ἀνεπίλημπτον (= es hänge ihm nichts an): II, 2: νηφάλιος, σώφρων, κόσμιος, εὐσταθής, . . ἀφιλάργυρος.

4. C. A. II, 2: ἄμαχος, 3: εὔσπλαγχνος, 6: μὴ μισόπτωχος. Apost. Kirchenordnung oder Can. eccles. 16, 1: φιλόπτωχος, vgl. meine Didache-Ausgabe S. 60.

5. C. A. II, 6: μὴ ταῖς τοῦ βίου πραγματείαις συμπεπλεγμένος. Tit. 3, 1: πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἑτοίμους εἶναι.

6. Can. eccles. 16, 2: καλὸν μὲν εἶναι ἀγύναιος, εἰ δὲ μή, ἀπὸ μιᾶς γυναικός. Die Stellen decken sich ganz. Die Apost. KO. ist daher mit allem Grund als Quelle zu betrachten. — Der Final- oder Kausalsatz (damit = so dass) am Schluss ist schwer verständlich. Er lässt sich allenfalls an den ersten Teil anreihen und das folgende (wenn aber nicht u. s. w.) als Zwischensatz fassen. Vielleicht aber ist statt „damit“ oder „so dass“ zu setzen „und“, so dass der Sinn wäre: und er betrübe sich nicht, wenn er in den Witwerstand kommt.

7. Hier ist wohl das οὐκ ἔλαττον ἐτῶν πεντήκοντα C. A. II, 1 mit andern Worten wiedergegeben. — C. A. VIII, 4: συνελθὼν ὁ λαὸς ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ τοῖς παροῦσιν ἐπισκόποις . . συνευδοκείτω.

8. C. A. VIII, 4: καὶ σιωπῆς γενομένης εἷς τῶν πρώτων ἐπισκόπων ἅμα καὶ δυσὶν ἑτέροις, τῶν λοιπῶν ἐπισκόπων καὶ πρεσβυτέρων σιωπῇ προσευχομένων, λεγέτω.

9. Dieses von den Bischöfen gemeinschaftlich verrichtete und dem eigentlichen Weihegebet vorangehende Gebet fehlt in den AK und den verwandten Schriften. Nur die arabisch erhaltenen Canones Hippolyti c. 2 bieten etwas Aehnliches, aber in ganz anderer Fassung. Das Gebet lautet hier in Hanebergs Uebersetzung: O Deus, corrobora hunc, quem nobis praeparasti. Der Text ist, wie das Fragezeichen andeutet, zum Teil unverständlich.

Digitized by Google

für die einzige und makellose Kirche Gottes, des lebendigen, der nicht aufhört mit Thaten, die seiner gerechten Regierung entsprechen (?), und einer heiligen Ankündigung und reinen Wohlthaten und sicherer Belehrung, Amen. 10. Das ist, was der katholischen Kirche von seiten der hl. Dreieinigkeit durch das Geheimnis des Kreuzes zu teil geworden ist. 11. Und hernach soll der erste Bischof, der unter ihnen ist, seine Hand ihm auflegen und das Gebet der Weihe so sprechen: 12. O Gott, Allmächtiger, der in seiner Kraft alles erschaffen hat und der hält den Erdkreis durch seinen Willen, und du hast für jeden, der auf deiner Seite steht, eine Krone bestimmt, und hast ihnen auferlegt, dass sie deine Gebote in Furcht erfüllen; du hast uns das Geheimnis der Frömmigkeit gegeben und gelehrt den Ort des Heils, und hast uns gesandt deinen einzigen Sohn, den geliebten, den Erlöser, zu unserer Erlösung; und deinen hl. Geist hast du uns gegeben, damit er uns führe zur Rechtschaffenheit. 13. O Gott, Vater unseres Herrn Jesu, Vater der Barmherzigkeiten und Gott jeden Trostes, der an den geheiligten Orten ist, den reinen, den preiswürdigen; der gross und zu fürchten ist, der sieht auf die Demütigen; der kennt alle Dinge, bevor sie entstanden sind, indem sie alle bei dir sind, als ob sie vor ihrer Erschaffung bereits gewesen wären; der das Licht seiner Gnade in die hl. Kirche gelegt hat mittelst seines einzigen Sohnes; 14. der (beseligt — so mag ergänzt werden; der Text ist unverständlich —) diejenigen, welche auserwählt sind, seine Gerechtigkeit zu beobachten und seinen Willen zu thun, damit sie seien in seinen heiligen Wohnungen; 15. der auserwählt hat den Abraham, mit dem du zufrieden gewesen bist um seines Glaubens willen; und du hast versetzt deinen hl. Henoch an die

10. Die parallelen Schriften bieten hier nichts. Ebenso, wo nichts angemerkt wird.

11. C. A. VIII, 4: ὁ δὲ πρόκριτος τῶν λοιπῶν ἐρωτάτω κτλ., sc. ob die Wahl in Ordnung ist. Auf die Weihe beziehen sich dann näherhin die oben n. 8 angeführten Worte.

12. Dieser Teil fehlt in den entsprechenden alten Gebeten. C. A. VIII, 5 entspricht nur ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ.

13. Die einzelnen Sätze liegen auch C. A. VIII, 5 vor. Die gleiche Fassung bietet aber der oben besprochene Auszug. Vgl. S. 151. Ebenso die Canones Hippolyti c. 3; ähnlich die äthiopische Kirchenordnung bei Ludolf, Commentarius ad suam Historiam Aethiopicam p. 323. Nach θεὸς πάσης παρακλήσεως bieten jene Schriften näherhin: ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν καὶ τὰ ταπεινὰ ἐφορῶν, ὁ γινώσκων τὰ πάντα πρὶν γενέσεως, σὺ ὁ δοὺς ὄρους ἐκκλησίας διὰ λόγου χάριτός σου. Unsere Didaskalia giebt diese Worte in paraphrastischer Erweiterung, bezw. (im letzten Teil) Umgestaltung. Eine ähnliche Wahrnehmung macht man bei dem weiteren Teil.

15. Abraham hat eine Stelle in allen erwähnten Schriften, Henoch nur in C. A. VIII, 5.

Digitized by Google

Orte des Lebens. 16. Du, Gott, hast Priester aufgestellt, damit sie seien Oberhäupter an deinen heiligen Orten, und hast sie erwählt für die Kirche deines Ruhmes, damit sie preisen und segnen und loben deinen heiligen hohen Namen und deinen einen Sohn Jesus Christus und deinen hl. Geist, damit deine heilige Stätte nicht sei ohne Dienst darin von der Zeit der Erschaffung der Welt an. 17. Und hernach hast du sie gut eingerichtet durch die Vorgesetzten reiner und zuverlässiger Priester als Abbild der jungfräulichen Kirche im Himmel. 18. Und auch jetzt, o Herr, gieb deinem Diener N. N., den du nach deinem Wohlgefallen erhebest und würdigest, Vorstand der Priester zu sein, das Licht der Erleuchtung in deinen heiligen Vorzügen, und giesse reichlich über ihn aus zum Segen die auserwählte Klugheit und die Wohlthat deines allmächtigen Geistes, ihn, den du durch deinen lieben Sohn, unseren Herrn Jesus Christus, deiner heiligen Kirche gegeben hast. 19. Gieb ihm Weisheit, Wissen, Wahrheit und Kraft und Trost mittelst deines hl. Geistes, damit er in Kraft deiner Gnade alles thun kann. 20. Ja, o Heiliger, der du ruhest unter den Heiligen, gieb ihm deinen hl. Geist, den du gegeben hast den anderen Aposteln, den du ausgegossen hast über deine heilige makellose Kirche und in jedes Gotteshaus, die Wohnstätte deines Preises. 21. Und dein Diener N. N., gieb ihm, o Herr, dass er dein Wohlgefallen vor dir errege und zu jeder Zeit herantrete zu Preis und zu Lob unaufhörlich und zu Gesängen zu rechter Zeit und zu wohlgefälligen Gebeten in Ueberfluss; und Willensäusserungen, die dir gefallen, und richtigen Rat und ein demütiges Herz und einen reinen Geist und ein freundliches Gesicht und Thaten zum Leben und zur Frömmigkeit und ein richtiges Wissen. 22. Ja, o Herr, o Gott, der du prüfest die Herzen und die Nieren, diesen deinen Diener N. N.

15—17. Der Auszug aus C A. bietet hier: ὁ προορίσας τε ἀπ' ἀρχῆς γένος δίκαιον ἐξ Ἀβραάμ, ἄρχοντάς τε καταστήσας, τό τε ἁγίασμά σου μὴ καταλιπὼν ἀλειτούργητον, ὁ ἀπὸ καταβολῆς κόσμου εὐδοκήσας ἐν οἷς ἠρετίσω δοξασθῆναι.

18—20. Ebendaselbst: καὶ νῦν ἐπίχεε τὴν παρὰ σοῦ δύναμιν τοῦ ἡγεμονικοῦ πνεύματος, ὅπερ διὰ τοῦ ἠγαπημένου σου παιδὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ δεδώρησαι τοῖς ἁγίοις σου ἀποστόλοις, οἳ καθίδρυσαν τὴν ἐκκλησίαν κατὰ τόπον ἁγιάσματός σου εἰς δόξαν καὶ αἶνον ἀδιάλειπτον τοῦ ὀνόματός σου.

22. Ebd.: καρδιογνῶστα πάντων, δὸς ἐπὶ τὸν δοῦλόν σου τοῦτον, ὃν ἐξελέξω εἰς ἐπισκοπήν σου τὴν ἁγίαν (C. A. VIII, 5: εἰς ἐπίσκοπον, ποιμαίνειν τὴν ἁγίαν σου ποίμνην), καὶ ἀρχιερατεύειν σοι ἀμέμπτως, λειτουργοῦντα νυκτὸς καὶ ἡμέρας, ἀδιαλείπτως τε ἱλάσκεσθαι τῷ προσώπῳ σου καὶ προσφέρειν σοι τὰ δῶρα τῆς ἁγίας σου ἐκκλησίας καὶ τῷ πνεύματι τῷ ἀρχιερατικῷ ἔχειν ἐξουσίαν [ἀφιέναι ἁμαρτίας κατὰ τὴν ἐντολήν σου, διδόναι κλήρους κατὰ τὸ πρόσταγμά σου], λύειν τε πάντα σύνδεσμον κατὰ τὴν ἐξουσίαν, ἣν ἔδωκας τοῖς ἀποστόλοις. Das mit [ ] Eingeklammerte fehlt in unserer Didaskalia.

Digitized by Google

hast du zum Episkopat erwählt, damit er deine heilige Herde weide in Reinheit und Weisheit, dass er dir in heiliger Gesinnung diene Tag und Nacht. 23. Lass über ihn leuchten dein Angesicht und mache ihn würdig, dass er die heiligen Opfer für deine Kirche darbringe in Beständigkeit und Furcht, und verleihe ihm, dass er besitze deinen königlichen Geist, um zu lösen jede Fessel, wie du ihn deinen heiligen Aposteln gegeben hast. 24. Mache, dass er dein Wohlgefallen errege durch Demut und Verständnis und Liebe und Wissen und Belehrung und Vollkommenheit und vollständigen Glauben und ein reines Herz. 25. Und er juble in deiner Gemeinde, und er sei traurig über die Unklugen und er ziehe deine Gnade zur Hilfe für sie herab, und er bringe zu dir zurück diejenigen, welche in der Finsternis irren, die Trunkenen, diejenigen, die nicht festgegründet sind, und die zersprengten Glieder schliesse er an an deine Kirche, damit sie alle zusammen seien in deiner Gnade mit gutem Geruch und in Lobpreisung deines heiligen Namens durch deinen einen Sohn Jesus Christus unseren Herrn. 26. Der Preis aber und Ehre und Ruhm gebührt dir und ihm und dem hl. Geist von Ewigkeit her und jetzt und zu jeder Zeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen. 27. Und die ganze Gemeinde spreche Amen. 28. Und hernach sollen die Bischöfe ihn küssen, und der ganze Klerus und die Gemeinde sollen sprechen: Würdig, würdig, würdig; und alle sollen ihn küssen und ihm Heil wünschen. 29. Hierauf sollen sie die entsprechenden Perikopen lesen und die heilige Liturgie in Ordnung vollenden; und er soll zuerst teilnehmen an den heiligen Mysterien und ihnen allen nach der Ordnung davon reichen und sie in Frieden entlassen. 30. Und drei Tage sollen sie ein geistliches Fest feiern als Abbild des Geheimnisses desjenigen, der am dritten Tage auferweckt worden ist; und der Bischof soll beten zu allen Stunden; der Bischof soll in der Zeit beim Altare bleiben und sich dem Gebete widmen Tag und Nacht.

24—26. Ebd.: εὐαρεστεῖν τε σοι ἐν πραότητι καὶ καθαρᾷ καρδίᾳ, προσφέροντά σοι ὁσμὴν εὐωδίας διὰ τοῦ παιδός σου Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, μεθ' οὗ σοι δόξα, κράτος, τιμὴ σὺν ἁγίῳ πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.

27. C. A. VIII, 5: καὶ ταῦτα ἐπευξαμένου οἱ λοιποὶ ἱερεῖς ἐπιλεγέτωσαν ἀμήν, καὶ σὺν αὐτοῖς ἅπας ὁ λαός.

28. C. A. VIII, 5: πάντων αὐτὸν φιλησάντων τῷ ἐν κυρίῳ φιλήματι. Der zweite Teil des Verses steht C. A. VIII, 4 und zwar in der Weise, dass der oben (n. 11) erwähnte πρόκριτος dreimal die Gemeinde fragt, ob der Kandidat des Amtes würdig sei, und diese dementsprechend antwortet.

29. Ebenso kurz, aber zugleich in ganz verschiedener Weise, sprechen sich die Canones Hipp. und die koptische KO. aus. Dagegen wird C A. VIII, 5—15 eine vollständige Liturgie gegeben. Die äthiopische KO. bei Ludolf S. 324–28 bietet davon die Grundzüge.

Digitized by Google

Kap. XXXVII.

In Betreff der Zeiten des Gebetes des Bischofs und der Priester.

1. Und hernach soll der Bischof beim Altare bleiben und sich dem Gebete widmen Tag und Nacht, und besonders in den Stunden, welche für das Gebet passend sind, d. h. am Anfang des Tages, beim Schlafengehen und um Mitternacht und zur Zeit des Morgens, und hernach zur ersten Stunde des Tages, und ebenso zur dritten Stunde und zur sechsten Stunde und zur neunten Stunde und bei Anbruch der Nacht. 2. Und wenn er für sich selbst und die ganze Gemeinde und zu jeder Zeit betet, so thut er wohl; und er sei allein in der Kirche. 3. Und wenn er einen oder zwei hat, die einmütig mit ihm sind, und es ihm gefällt, dass sie mit ihm seien, so mache er, dass sie ihm in jeder geziemenden Sache helfen, und besonders bei Verrichtung der Gebete und dem inständigen Bitten in Eintracht, weil der Herr gesagt hat: Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen. 4. Wenn er aber nicht im stande ist, das Gebet Tag und Nacht ohne Aufhören fortzusetzen, so soll er in den Stunden beten, welche wir genannt haben. Dann werden die heiligen Engel in der Kirche gegenwärtig sein und es bewahren.

Kap. XXXVIII.

In Betreff des Bischofs, dass er fasten solle.

1. Und nachdem man ihn ordiniert hat, soll er drei Wochen fasten, ohne in jeder Woche bis zum Samstag etwas zu geniessen, ausgenommen die Tage der Fünfzig (Pentekoste). 2. Und das übrige Jahr soll er je drei Tage fasten, weil dies das Abbild des hohen geheiligten Einganges ist, durch welche der eingeborene Sohn Gottes hindurchgegangen ist am Tage seines Leidens und des Todes seines Leibes und am Tage seiner Auferstehung von den Toten und am Tage seiner Auffahrt in den Himmel. 3. Und die Speise, die der Bischof jenes

---

c. 37. Dieses immerwährende Beten des Bischofs kennen die AK und die verwandten Schriften nicht.

1. C. A. VIII, 34 werden sechs Gebetszeiten erwähnt.

3. C. A. VIII, 34 wird dasselbe Schriftwort, Matth. 18, 20, mit Bezug auf den zur Zeit einer Verfolgung etwa allein möglichen Hausgottesdienst angeführt.

c. 38. Das Kapitel fällt in der Hauptsache mit dem Kapitel 23 zusammen. Was es mehr enthält als jenes, ist in Klammern [ ] gestellt. Für den ersten Teil oder den Abschnitt über das Fasten des Bischofs ist mir nichts Aehnliches bekannt.

Digitized by Google

ganze Jahr gebrauchen soll, in welchem er je drei Tage fastet, sei Brot und Oel und Salz und Honig und Gemüse; Wein aber soll er schlechterdings nicht kosten. 4. Und den Rest seiner Lebenstage bringe er zu, indem er fastet, so viel er kann. Er nehme mit Mass und Gottesfurcht und Dank von den notwendigen Speisen zu sich. Fleisch aber soll er nicht geniessen; denn wenn er es isst, so verunreinigt er sich. 5. Damit jedoch sein Herz nicht belastet und sein Verstand nicht geschädigt werde, so sei er . . . . . nach dem Masse seines Wachens. Denn derjenige, welcher diese Thaten verrichten will, muss eher die Schwäche für sich erwählen, und wer die Schwäche erwählt, der hat keinen Gewinn davon (oder, wie das Kapitel 23 hat: dem kommt es nicht zu), dass er zu sich nimmt, was den Leib stärkt. 6. [Und das heilige Opfer soll aufsteigen am Samstag und Sonntag, und sie sollen mit der Liturgie früh anfangen und ebenso an den Festtagen, welche auf die Mitte der Woche fallen. 7. Hernach, wenn ein Festtag auf die beiden Fasten fällt, die am Mittwoch und Freitag sind, sollen sie beten und die heiligen Mysterien nicht empfangen und das Fasten nicht brechen bis zur neunten Stunde.] 8. Und wenn der Bischof den grössten Teil jenes Jahres krank ist und deswegen nicht die Kraft hat zu stehen und das zu verrichten, was wir gesagt haben, so nehme er einige wenige Tage Fische und Wein mit Mass zu sich, damit er nicht hinfällig werde und die Kirche seiner und der Rede seiner Belehrung ermangle. 9. Und er soll sich bemühen, jeden Tag ohne Zwang die Mysterien zu geniessen, damit er daraus lebe zu jeder Zeit und er in der Kirche lehre und mit Festigkeit spreche und sein Mysterium gut sei; damit er wisse, dass jeder Dienst ist für den Vater der Lichter und dass er ohne Leidenschaft ihn zu verrichten habe und dass ihm Zeugnisse gebracht werden. 10. Das sind die Belehrungen, und er wisse, was gesagt wird, dass er es früher gethan hat; und er rede kurz und bündig, und er wisse, was er sagt; denn wenn er weiss, was er sagt, so werden es auch seine Zuhörer wissen. 11. [Und er sei demütig gegen Gott und die ganze Gemeinde, damit die Rede, die er spricht, bei seinen Zuhörern

7. Die hl. Mysterien nicht empfangen: so zwei Hss.; die andern haben die Negation nicht.

8. In dem syrisch erhaltenen: Ersten Buch des Klemens genannt Vermächtnis unseres Herrn Jesus Christus, wird nach Lagardes Rückübersetzung ins Griechische für den Presbyter verordnet: νηστευέτω καὶ ἐὰν συμφέρῃ, λαμβανέτω ἐκ τοῦ ποτηρίου· οἶνος ἀρκείτω αὐτῷ ὅσον κρίνει ὠφέλιμον ἑαυτῷ εἶναι καὶ χρήσιμον, ἵνα μὴ τὸν γενόμενον εἰς θεραπείαν πότον εἰς βλάβην λάβῃ· ἐν νόσῳ λάχανον καὶ ἰχθὺν ἐσθιέτω καὶ πάλιν τοῦ ἔργου ἑαυτοῦ φροντιζέτω. Reliquiae iur. eccl. gr. p. 84, 30—33.

9. Mysterien, Mysterium: arabisch sarîra, Plural sarâir.

12. In der n. 8 angeführten Schrift

Digitized by Google

die Frucht des hl. Geistes bringt, und er thue alles in Ordnung und Keuschheit. 12. Und er belehre mit prophetischer Rede und apostolischem Unterricht die Katechumenen, damit sie erkennen, was sie sich bestimmt (?) haben. 13. Und die Gläubigen führe er zu den Mysterien, wie es sich für sie geziemt, und die Katechumenen ermuntere (n. a. Hs. entlasse) er. Nach dieser Unterweisung halte er die Liturgie, damit sie wissen, dass dies der Ruhm der Mysterien ist, an denen sie teilnehmen, und anfangen davon zu empfangen mit Furcht und Zittern.] 14. Und er soll anfangen die heilige Liturgie in Ordnung abzuhalten, und zwar so. Zuerst soll er das Dankgebet sagen. 15. Hernach soll er, indem die ganze Gemeinde sitzt, ihnen auch die Erklärungen des Wortes der hl. Schrift sagen und sie in Betreff ihres Lebenswandels unterrichten, wie es sich gebührt, und soll sie den Weg der Rechtschaffenheit lehren. 16. Hierauf soll er Psalmodien [aus dem Psalmbuch sagen, (herrührend) von Leuten, die voll sind von Einsicht und weise zum Geben. Und die ganze Gemeinde soll ihnen mit Verständnis und Furcht zuhören; sie sollen ihnen mit Zerknirschung folgen]. 17. Und der Presbyter soll das Brot und den Becher der Eucharistie bringen. Der Bischof soll den Weihrauch bringen und zum Lob der hl. Dreieinigkeit dreimal um den Altar herumgehen; und er soll das Weihrauchbecken dem Presbyter geben, und dieser soll damit bei der Gemeinde herumgehen. 18. Wenn sie aber dann die Psalmodie vollendet haben, sollen die Diakonen Perikopen aus der apostolischen Rede vortragen und eine Perikope aus den Psalmen. 19. [Hierauf sollen sie aus dem Worte des Evangeliums beten für die Kranken und diejenigen, welche in der Fremde, und diejenigen, welche in Not sind, und in Betreff des Wetters und der Früchte und für die Könige und für die Oberen und für die Entschlafenen und für die Wohlthäter der Kirchen. Sie sollen auch beten für die Katechumenen und für das Heil der allgemeinen Kirche und den Bischof und den Klerus und die Einheit der Gemeinde. 20. Und so soll dann der Bischof die Liturgie abhalten, während der Vorhang heruntergelassen ist und hinter demselben die Presbyter, die Diakonen und die Hypodiakonen sich befinden. Und die Hypodiakonen und die Anagnosten und die Witwen, welche Diakonissen sind und

---

p. 84, 27—28 wird der Presbyter angewiesen: τοὺς νεωστὶ κατηχηθέντας στηριζέτω τοῖς προφητικοῖς καὶ εὐαγγελικοῖς λογίοις ἐν λόγῳ διδασκαλικῷ.

14—20. Die Ordnung hat einige Aehnlichkeit mit der äthiopischen Liturgie bei Renaudot, Liturg orient. I, 472—495; Hammond, Liturgies 1878 p. 238—264.

16. Statt „von Einsicht und weise" lesen die Oxforder Hss. „von den Weisen".

19. Bitten, wie sie C. A. VIII, 9, Gebet für die Gläubigen, und VIII, 12, Schluss der Präfation, vorkommen.

20. akmisat: verderbtes Wort.

Digitized by Google

geistliche Gaben haben, und der Bischof sollen um den Altar stehen; und um ihn seien die Diakonen und wedeln mit Fächern und akmisat, die sind wie die Flügel der Cherubim; und die Presbyter sollen bei ihm stehen, und ebenso nach der Ordnung der andere Teil des Klerus. Und er soll das Opfer nur einem Gläubigen allein reichen.]

Kap. XXXIX.

Die Mystagogie Jesu Christi unseres Gottes.

Die Gläubigen sollen vor der heiligen Liturgie sie emporsenden, das Vermächtnis, das er den heiligen Aposteln gelehrt hat.

1. Der von Ewigkeit her war und der gegenwärtig ist und der kommen wird, der gestorben und begraben und auferstanden ist und vom Vater mit Ruhm bekrönt wurde; 2. der das Band des Todes gelöst hat und von den Toten auferstanden ist; 3. und nicht bist du Mensch allein, sondern du bist Gott und bist Mensch geworden ohne Veränderung; 4. er, der den Leib Adams durch den hl. Geist in Besitz nahm und ihn lebendig machte, der den Adam des Todes anzog und ihn auferweckte und mit dem Leibe aufgefahren ist zum Himmel; 5. der den Tod besiegte und seine Fessel durch seinen Tod zerriss und den Teufel beschämte, der diese lange Zeit zum Herrn und König über uns gesetzt war, nachdem er seinen Eingang (?) und seine Kraft gefunden (?), und seine Fesseln zerriss, da sein Angesicht voll von Finsternis war, er sich fürchtete und in Bewegung geriet, als er den eingeborenen Sohn Gottes einen Körper von einer Jungfrau anziehen und zur Hölle herunterkommen sah; 6. und er ist der unzertrennliche Rat und der eine Hirte mit dem Vater, der Schöpfer des Himmels mit dem Vater, die Krone der Engel, die Ordnung der obersten der Engel, der Wille der Kräfte, der Geist der Herrlichkeit, der Oberste des ewigen Reiches, der Vorsteher der Reinen, die unerreichbare Vernunft des Vaters; 7. er ist die Weisheit des Vaters, er ist die Kraft und er ist die Rechte, er ist der Verstand, er ist der Rat, er ist die Hand, er ist der Arm des Vaters. 8. Wir glauben und bekennen, dass er das Licht unserer Erlösung ist, der Helfer, der Lehrer, der Vergelter, der uns aufnimmt, der den Sieg davon getragen hat, unsere Burg, unser Hirt, unsere Stütze, der Urheber des Lebens, unsere Heilung, unsere Speise, unser Richter. 9. Unser Bekenntnis, das wir bekennen, ist dies: dass er gelitten hat und geboren ist, ohne dass er geworden ist; dass er gestorben ist, während er lebendig war, Sohn des Lebendigen, Sohn des Vaters, des unteilbaren; 10. (dass er ist derjenige), der auf sich nahm unsere Sünden, während er ohne Sünde war, der aus dem Schoss des Vaters kam, der austeilte seinen erlösenden Leib und sein

Digitized by Google

Leben gebendes Blut, der Geist des Lebens und der Reinheit, der uns durch das Wasser der Taufe rein gemacht; 11. der die Herzen derer erfreut, die ihn fürchten, indem er mit ihnen zu jeder Zeit ist; der uns von allen Anschlägen des Satans entfernte, der unsere Seelen erneuerte, indem wir alle durch ihn bestehen. 12. Er ist Gott vor allen Zeiten, und er war mit Gott, dem beständigen, dem ewigen. 13. Als er sah, dass die Welt untergegangen war durch die Bande der Sünde und durch die Unwissenheit und durch die Verblendung, die den Irrtum jener höllischen Gedanken (?) bewirkte, und da er nun das Menschengeschlecht heilen wollte, da machte er den jungfräulichen Leib zu seinem Ziel, und er setzte sich mit ihm in Verbindung, und er heilte alle unsere Sinne, und er machte alle Kräfte des Widersachers verschwinden, und er zog an einen schwächlichen Körper, und der nicht zu umfassen ist, machte den sterblichen Körper unverwüstlich. 14. Und deswegen ist er im Leibe Adams erschienen, um ein unverwüstliches Bild im Leibe Adams offenbar zu machen, er, der anzog ein unverwüstliches Bild und starb in diesem Bild und die dem Untergang Verfallenen durch das Evangelium löste und ihnen heilige Gebote gab, er, der das Wort des Himmelreiches in diesem Evangelium ist. 15. Und die Bande des Teufels sind von den Menschen gelöst worden, damit wir durch seinen Tod Anspruch erhalten auf Rettung vom Tode und in der wirklichen Welt aufwachen. 16. Er, der ist Christus, der Sohn Gottes, ist Mensch geworden und hat unsere sterbliche Natur angenommen, die Adam und seinem Geschlechte gehört. 17. Er ist der erste, der Mensch geworden ist, und er ist der Gott, den die Propheten angefangen haben zu erkennen, der uns von den Aposteln verkündigt wird (n. a. Hs. den wir die Apostel verkündigen) und den alle Menschen bekennen; der von Gott mit Ruhm bekrönt wurde, der von den Engeln gepriesen wird und unsertwegen gekreuzigt wurde, dessen Kreuz das Leben, der unsere Stütze und unser Erlöser ist, das verborgene Geheimnis, die nicht zu beschreibende Freude, der zu jeder Zeit auf der höchsten Stufe der Vortrefflichkeit steht, die geliebt, die nicht trennbar von Gott ist, deren Wert mit diesen Lippen zu beschreiben unmöglich ist, das verborgene Geheimnis, das die Gläubigen kennen, das sie kennen, obgleich es unsichtbar ist. 18. Er ist der Gekreuzigte; er ist der, der gerühmt wird als mit Ruhm gekrönt; er ist der, an den wir, die vollkommenen Gläubigen, glauben. 19. Und wir befreien unsere reinen Seelen von den Sinnen, so dass es ist, als ob sie in Wahrheit nicht da wären, und dadurch sind wir stark. 20. Haltet euch fern von allem Vergänglichen, und werdet taub mit diesen reinen Ohren, damit ihr einsehet das Wohlgefallen Gottes und erkennet das Geheimnis eurer Erlösung. 21. Ihr, o Männer und

Digitized by Google

Frauen, die ihr euch Christi rühmt, werdet eins mit dem inneren Menschen, ihr, in denen Christus seinen Bund befestigt und in die er seinen Geist gelegt hat. 22. Und er ist auch in die Hölle gestiegen, nachdem er gestorben ist, und hat sie alle lebendig gemacht. 23. Und als der Tod ihn erblickte, nachdem er zu ihm hinabgestiegen war, wurde er bestürzt und dachte, dass er in ihm einen Frass nach seinem Verlangen gefunden habe. Als er aber die Schönheit seiner Göttlichkeit an ihm sah, schrie er laut, indem er sprach: 24. Wer ist derjenige, der mich überwindet und nicht ist wie die Menschen, die bei mir sind? Wer ist der, der den Körper, den ich tötete, aus dem Verderben erneuerte? Wer ist der, der ohne Verderbnis geboren ist und die Verderbnis vernichtete, da er selbst unverderblich war? 25. Wer ist der, der den irdischen Menschen anzog, während er vom Himmel ist? Wer ist der, welcher fremd ist meinem Gesetze? Wer ist der, der mir die Völker entzog, die mir gehören? 26. Wer ist der, der Speise giebt durch die Kraft des Feuers und Todes, während er den Sieg über sie davon getragen hat? Wer ist der, den die Behälter der Finsternis nicht festhalten konnten? Wer ist der in dieser neuen Erscheinung, dessen Kraft mich hindert, zu thun, was ich will? 27. Wer ist dieser neue ins Leichentuch Eingehüllte, der ohne Sünde ist? Wer ist der, der den Schatzmeister der Finsternis durch seinen Ruhm zu Grunde richtet und der die Seelen, die mir überliefert sind, nicht an mich herantreten lässt, sondern sie aufwärts steigen macht? 28. Wer ist der Ruhm, der eins ist mit dem Unvergänglichen und mich ihn nicht zerstören lässt? Wer ist der, den ich nicht antasten kann? Wer ist der, den dieses Licht umfängt, das sich nicht vermindert? Wer ist der, der mich abgesetzt hat, damit ich seine Angehörigen nicht zu Grunde richte, an denen nichts ist? 29. Das ist Christus, der gekreuzigt wurde, wegen dessen die Leute der Linken auf die Rechte gehen, und der diejenigen, welche unten waren, emporgehoben, so dass sie nun oben sind, und diejenigen, welche hinten waren, nach vorn gebracht hat. 30. Er ist auferstanden von den Toten und hat die Hölle bezwungen und durch seinen Tod den Tod ins Verborgene gebracht. 31. Und nach seiner Auferstehung am dritten Tage hat er gedankt dem Worte Gottes des Vaters, indem er sagte: Ich danke dir, o König, für die Rede, durch welche die ganze Schöpfung von deiner Seite entstanden ist. 32. Das ist das Wort, das durch den Geist in uns ist, der mit dir allein spricht.

Zu Ende ist die Daskalia, die Lehre unserer Väter, der Apostel, und sie besteht aus 39 Kapiteln.

---

c. 39. 23—26. Cyr. Hieros. Cat. XIV, 19: Ἐξεπλάγη ὁ θάνατος θεωρήσας καινόν τινα κατελθόντα εἰς ᾅδην δεσμοῖς τοῖς αὐτόθι μὴ κατεχόμενον.

Digitized by Google

Die Kapitel stammen wohl aus dem Griechischen. Für diesen Ursprung sprechen die griechischen Namen in Kap. 35 und 38. Darauf weist auch der wiederholte und bisweilen sehr störende Personenwechsel hin, der allem nach auf verschiedener Wiedergabe des griechischen Participiums beruht. Die Kapitel sind demgemäss nicht wohl als eine Komposition des arabischen Uebersetzers anzusehen. Aber auch der Interpolator hat sie schwerlich verfasst. So weit wir ihn kennen, beschränkte er sich auf eine Umarbeitung der alten Didaskalia. Die Veränderung, die er vornahm, geht bald mehr, bald weniger weit, und auch da, wo er grössere Stücke neugestaltet, klingt immer noch die Grundschrift ein wenig durch, während diese Kapitel etwas ganz Neues sind. Wir werden also bezüglich ihrer Abfassung auf einen Dritten hingewiesen, und es bleibt nur die Frage, ob der Autor sie auch in Verbindung mit der Didaskalia setzte, oder ob dieses erst durch den arabischen Uebersetzer geschah. Letzteres ist nicht undenkbar, zumal wenn die Kapitel, wie noch heute in den Handschriften, ursprünglich den Schluss der Schrift bildeten. Doch verdient die andere Annahme den Vorzug. Die Kapitel verraten, wenn gleich weniger stark, dieselbe Fiktion wie die Didaskalia; sie wollen gleich dieser von den Aposteln herrühren, und sie wurden daher auch allem nach mit Rücksicht auf diese Schrift verfasst.

Den gleichen Ursprung wie die fünf Kapitel hat höchst wahrscheinlich die (erste) Vorrede. Sie ruht ebenfalls auf der fraglichen Fiktion, und diese tritt in ihr noch stärker zu Tage als dort. Ihr Verfasser ist andererseits wiederum nicht der Interpolator. Die Worte, die zwischen ihr und dem Anfang des Textes der AK stehen: »Anfang der heiligen Daskalia«, lassen sie deutlich als einen den AK fremden Bestandteil erscheinen. Sie ist ferner auch nicht wohl dem arabischen Uebersetzer zuzusprechen, da in ihr ebenso wie in den Kapiteln eine griechische Vorlage durchklingt. Es trifft somit bei ihr alles zu, was sich uns für die fünf Kapitel ergeben hat. Dazu kommt noch, dass sie in demselben Schriftstück erscheint und dass sie, wie sofort zu erörtern sein wird, Kenntnis der gleichen Schriften verrät wie diese. Wir dürfen daher mit Grund schliessen, sie werde auch denselben Verfasser haben.

Indem die Zusätze, welche die arabische Didaskalia zu dem

Digitized by Google

Text der AK bietet, sich mit Wahrscheinlichkeit als ursprünglich griechisch und als Arbeit Eines Autors darstellen, gelangen wir zu dem Ergebnis, dass es wohl auch eine griechische Didaskalia im ganzen Umfang der arabischen gab. Bei der beschränkten Kenntnis, die ich von der Schrift mir zu erwerben in der Lage war, wage ich indessen vorerst nicht mehr zu sagen. Ob die Rezension übrigens auch griechisch bestand oder ob sie mit ihren Zuthaten als Werk des Uebersetzers zu betrachten ist, ist für unsere weitere Untersuchung von keinem wesentlichen Belang.

Nachdem Drey den anfänglichen Bestand der AK in den sechs ersten Büchern gefunden, lag es nahe, in der arabischen Didaskalia eine Bestätigung für diese Auffassung zu erblicken. Da die Didaskalia in ihrer erweiterten Gestalt auch für sich allein in Umlauf kam, so liess sich folgern, dass das Werk sich zunächst auf diesen Umfang beschränkte. Der Punkt wurde sofort durch den Gelehrten betont, der die orientalischen Didaskalien zuerst gründlich in den Bereich der Forschung hereinzog, durch Bickell (S. 56). Ebenso war er wohl hauptsächlich für Zahn [1]) bestimmend, wenn er es für wahrscheinlich erklärte, dass nicht der Interpolator der Didaskalia, sondern ein Späterer die zwei letzten Bücher der AK dem Werke hinzufügte. Der Schluss empfiehlt sich auf den ersten Blick. Bei näherer Betrachtung erweist er sich aber als unzulässig. Er hat nicht bloss, wie die bisherige Untersuchung bereits ergeben hat, die AK gegen sich; er hat auch keinen Grund in der arabischen Didaskalia selbst. Die nähere Prüfung der Schrift in Hinsicht auf ihre Quellen wird dieses klarstellen.

In den Stücken, welche die arabische Didaskalia über die griechische hinaus bietet, tritt uns als Quelle in erster Linie die Apostolische Kirchenordnung entgegen. Die Vorrede verrät unverkennbare Verwandtschaft mit der Einleitung zu dieser Schrift. Bickell (S. 164) behauptet sogar, sie sei nach ihrem Inhalt im wesentlichen eine Wiederholung dieses Stückes. Dies ist sicherlich eine Uebertreibung. Was die Stücke gemeinsam haben, das ergab sich aus dem im wesentlichen gleichen Ziel, das die Schriften verfolgen, in welche sie einführen sollen. Im

1) Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons III, 282.

Digitized by Google

übrigen weichen sie erheblich von einander ab. Doch weisen einige Worte immerhin auf ein näheres Verhältnis hin. Die Rede der Apostolischen Kirchenordnung von dem τύπος τῶν ἐπουρανίων und das ἐκπέμψασθαι τοὺς λόγους εἰς ὅλην τὴν οἰκουμένην klingt so deutlich in der arabischen Schrift durch, dass mit Sicherheit eine Benützung anzunehmen ist. Aber nicht bloss hier zeigt sich diese Quelle, sondern auch in dem Kapitel 36. Wie bereits in dem Kommentar zu demselben bemerkt wurde, stimmen die beiden Schriften mit der Verordnung über die Ehelosigkeit, bezw. Ehe des Bischofs wörtlich überein.

Als weitere Quellen stellen sich nach den oben angeführten Parallelen das zweite und das achte Buch der AK dar. Jenem sind allem nach die Eigenschaften des Kandidaten des bischöflichen Amtes entnommen. Dieses zeigt sich vor allem in der Vorrede benützt. Der Satz: Und wir thun zu wissen, dass ein jeder stehe mit Danksagung in dem, was ihm zugeteilt worden von seiten des Herrn, der Bischof u. s. w., ruht ohne Zweifel auf dem Abschnitt über die kirchliche Ordnung oder c. 46, mit dessen Anfang er auch wörtlich zusammentifft: Ἐκεῖνο δὲ ... παραγγέλλομεν, ἕκαστον ἐμμένειν τάξει τῇ δοθείσῃ αὐτῷ. Des weiteren entstammt dem Buch, was in Kapitel 36 über Wahl und Weihe des Bischofs ausgeführt ist. Das Gebet für die Bischofsweihe steht zwar der Fassung näher, welche es in dem bekannten Auszug aus dem Buch hat. Die Differenz hat aber hier nichts zu bedeuten. Das Verhältnis bleibt im wesentlichen. Nur ist die Abhängigkeit nicht eine unmittelbare, sondern eine mittelbare.

Ein Auszug aus dem achten Buch der AK kommt, gleich der Apostolischen Kirchenordnung, auch in der Vorrede zum Vorschein. Auf den Satz von den verschiedenen Stufen des Klerus folgt hier: »Und wir hatten vollendet die Feststellung von Kanones und hatten sie niedergelegt in der Kirche. Diese nun und dieses andere Buch der Lehre, welches wir geschrieben haben, haben wir (beide) geschickt durch die Hand des Klemens.« Der Verfasser kennt also ausser der Didaskalia noch eine zweite durch die Hand des Klemens ausgehende Schrift der Apostel; er bezeichnet sie im Unterschied von jener als Kanones, und mit dieser Angabe setzt er uns in stand, sie näher zu bestimmen. Schon Bickell (S. 164)[1]) dachte an die Apostolische

1) Bickell lässt sich dabei indessen eine kleine Verwechslung bei-

Digitized by Google

Kirchenordnung und den Auszug aus dem achten Buch der AK, welche nach den Mitteilungen, die Grabe in seinem Essay gab und die er selbst (S. 204) wiederholte, in den Bodleianischen Handschriften beide der Didaskalia unmittelbar vorausgehen, und was er als blosse Vermutung aussprach, das lässt sich bei näherer Prüfung zur Gewissheit erheben. Die »Kanones« gehen nach der Vorrede der Didaskalia dieser Schrift offenbar selbst voran; sie werden ferner gleich dieser geschickt durch die Hand des Klemens, und ganz so erscheinen sie im Codex Bodl. Huntingdonianus 31. Vor der Didascalia apostolorum stehen in der Handschrift Constitutiones apostolorum per Clementem LXXI und LVI [1]). Diese Konstitutionen fallen aber ihrerseits, wie die folgende Abhandlung näher zeigen wird, mit den koptischen Kanones der Apostel zusammen, und in dieser Gestalt sind sie uns näher bekannt, da die koptische Schrift gedruckt vorliegt. Die Ueberschriften der Bücher, in welche die Schrift hier eingeteilt ist, haben, soweit ihr Inhalt mit dem achten Buch der AK zusammentrifft, d. i. die Bücher II—VII, alle den Beisatz: durch die Hände des Klemens. Das erste Buch, welches die Apostolische Kirchenordnung enthält, hat die Worte wenigstens in der Subskription. Dem »durch die Hand des Klemens« in der Vorrede der Didaskalia entspricht also das »durch die Hände des Klemens« in dieser Schrift. Dazu stimmt auch Titel und Bezeichnung. Wie die Schrift in der Vorrede der Didaskalia Kanones genannt wird, so führt sie in der koptischen Rezension in allen Büchern die Ueberschrift: Das sind die Kanones unserer Väter, der heiligen Apostel. Die arabische Uebersetzung bezeichnet sie allerdings, wenn die eben erwähnten Angaben genau sind, als Konstitutionen. Die Ausdrücke Kanones und Konstitutionen (τάξεις, διατάξεις) werden indessen nicht selten vertauscht, und hier konnte um so eher ein Wechsel eintreten, da die fraglichen Kanones nichts anderes als ein Auszug aus den AK sind.

Der Verfasser der arabischen Didaskalia kennt also jedenfalls einen Auszug aus dem achten Buch der AK. Oder sollte er dieses vielleicht selbst gemeint haben? Ganz unmöglich wäre

kommen, indem er unter dem „andern Buch des Klemens" die Kanones versteht, während dasselbe doch ausdrücklich als „Buch der Lehre" bezeichnet ist.

1) Uri, Catalogus Bibl. Bodleianae I (1787), 39. Vgl. auch oben S. 145.

Digitized by Google

diese Annahme nicht. Doch sichert die einfache Bezeichnung der Schrift als Kanones, für welche wir eine doppelte Bezeugung haben, jener Annahme die grössere Wahrscheinlichkeit. Wenn aber auch die »Kanones« nicht das achte Buch selbst sind, so zeigt sich der Verfasser unserer Didaskalia immerhin auch mit diesem vertraut. Die Worte der Vorrede: Wir, die zwölf Apostel u. s. w. (S. 217), berühren sich mit dem in dem Auszug nicht stehenden Anfang des zweiten Abschnittes des achten Buches der AK (c. 3): Ἅμα τοίνυν ὑπάρχοντες ἡμεῖς οἱ δεκαδύο τοῦ κυρίου ἀπόστολοι . . . συμπαρόντων ἡμῖν καὶ τοῦ τῆς ἐκλογῆς σκεύους Παύλου τοῦ συναποστόλου ἡμῶν καὶ Ἰακώβου τοῦ ἐπισκόπου κτλ., so auffällig, dass sie unbedingt auf denselben zurückgeführt werden dürfen. Und wenn dem so ist, dann legt sich noch ein weiterer Schluss nahe. Wenn der Autor der Didaskalia einerseits das achte Buch der AK kennt, wenn er andererseits von einem Auszug aus demselben spricht und diesen als das kirchenrechtliche Gegenstück zu der Schrift der Lehre bezeichnet, welche er nunmehr darbietet, so folgt mit Wahrscheinlichkeit, dass er jenen Auszug selbst verfasste.

Wie es sich indessen mit dem letzten Punkt verhalten mag, in allen Fällen ergiebt die arabische Didaskalia keinen Beweis gegen die einheitliche Bearbeitung der AK. Ihr Verfasser kannte ja dieses Werk bereits ganz. Er nahm dasselbe nur nicht völlig so an, wie er es vorfand. Er teilte es vielmehr, entsprechend seinem Inhalt, in zwei Schriften, in ein Buch der Kanones und in ein Buch der Lehre. Für dieses nahm er den ersten und grösseren Teil des Werkes in Anspruch, der auch in der Gestalt, in welcher er in dem Ganzen steht, noch deutlich als besondere Schrift und als Didaskalia sich zu erkennen giebt. Jenem wies er die kirchlichen Verordnungen zu, welche in dem letzten Teil enthalten sind, sei es, dass er sie selbst auszog, wie sich als wahrscheinlich ergab, sei es, dass er den Auszug bereits vorfand. Zu diesen Verordnungen fügte er aber auch noch andere, nämlich die sog. Apostolische Kirchenordnung, von der er in der Vorrede Kenntnis verrät und die wirklich einen Bestandteil der koptischen Kanones der Apostel bildet. Und da ein Teil des siebenten Buches in dieser Schrift steht, so fand mit ihrer Aufnahme endlich auch jenes die Berücksichtigung, welche ihm zu gebühren schien.

Digitized by Google

Indem der Verfasser die AK in zwei Schriften teilte, änderte er zugleich die Gliederung des Werkes. Die Einteilung in Bücher, welche er vorfand, genügte ihm nicht. Er zerlegte das Werk in kleinere Abschnitte, in Kapitel. Oder sollte das Verhältnis etwa das umgekehrte sein? Man kann die Frage aufwerfen, zumal auch die alte Didaskalia in Kapiteleinteilung auf uns gekommen ist, wird sich aber bei reiflicher Erwägung kaum versucht fühlen, sie bejahend zu beantworten. Die AK stellen sich, wie sich uns oben ergab, wenn auch als Kompilation aus verschiedenen Schriften, so doch zugleich als Werk Eines Autors dar. Am Schluss sprechen sie selbst von der Einteilung in acht Bücher. An der Geschichte eines Bruchstückes, der Apostolischen Kanones, lässt sich die Gliederung überdies bis nahe an die Entstehungszeit des Werkes zurückverfolgen. Es besteht also kein Grund, an ihrer Ursprünglichkeit zu zweifeln. Es ist vielmehr anzunehmen, dass der Autor der arabischen Didaskalia in dieser Beziehung seine Vorlage änderte, und die Annahme erhält durch einen Blick auf das ganze Werk desselben eine Bestätigung. Dasselbe umfasste, wie wir gesehen, ausser der Didaskalia auch Kanones. Diese zweite Schrift ist aber, wie in der folgenden Abhandlung näher zu zeigen sein wird, ebenfalls in kleinere Abschnitte oder Kapitel eingeteilt. Nur ist deren Zahl, dem Inhalt entsprechend, eine grössere. Die Gliederung rührt hier sicherlich von dem Autor her, und bei der Zusammengehörigkeit beider Schriften ist daher auch die Einteilung der Didaskalia auf denselben zurückzuführen.

Digitized by Google

VIII.

Die

Apostolischen Kanones der Orientalen

und die

Canones Hippolyti.

In der vorausgehenden Abhandlung war bereits auf eine Schrift kurz Rücksicht zu nehmen, welche unter dem Titel: Kanones (Konstitutionen) der Apostel durch Klemens, bei den Orientalen grosse Verbreitung erlangte und uns in ihrer koptischen Gestalt vorerst näher bekannt ist. Dieselbe erheischt noch eine genauere Betrachtung. Sie steht in nächster Beziehung zu dem achten Buch der AK. In neuester Zeit wurde sie sogar von zwei verschiedenen Seiten aus für eine Quelle des Buches erklärt. Mit ihr berühren sich andererseits aufs engste die sog. Canones Hippolyti. Die Untersuchung hat sich daher auch auf diese auszudehnen.

1.

Die koptische Schrift wurde 1848 durch Tattam unter dem Titel veröffentlicht: The Apostolical Constitutions, or Canons of the Apostles in Coptic. Die Bezeichnung: The Apostolical Constitutions, rührt vom Herausgeber her, und sie lässt sich insofern rechtfertigen, als die Schrift zum Teil mit den AK zusammenfällt. Sie findet sich wohl auch in der arabischen Textesgestalt, was aber Tattam nicht gewusst zu haben scheint. In der koptischen Rezension nennt sich aber die Schrift in den Ueberschriften der einzelnen Bücher selbst: Kanones unserer

Digitized by Google

Väter der heiligen Apostel, und dieser Titel hätte jedenfalls für die koptische Ausgabe verdient beibehalten zu werden; er entspricht dem Inhalt nicht viel weniger als der andere. Die Handschrift, auf welcher die Ausgabe ruht, stammt aus Aegypten und befindet sich jetzt in der königlichen Bibliothek zu Berlin (Orient. 519). Sie wurde im Jahre 1520 Diokletians oder im J. 1804 u. Z. geschrieben und ist somit sehr jung. Neben dem dem koptischen bietet sie auch einen arabischen Text. Dieser wurde indessen nicht veröffentlicht. Tattam beschränkte sich darauf, einige Varianten aus ihm mitzuteilen. Auf der anderen Seite gab er dem koptischen Text eine englische Uebersetzung bei und machte die Schrift dadurch sofort auch für weitere Kreise zugänglich. Durch Bunsen [1]) wurde ferner ein Auszug in deutscher Sprache sowie eine griechische Uebersetzung des ersten und zweiten Buches, besorgt durch Lagarde, unter dem Titel: Constitutiones ecclesiae Aegyptiacae, veröffentlicht.

Die Sprache der Schrift ist näherhin die unterägyptische oder memphitische, bezw. boheirische. Nach der Schlussbemerkung der Handschrift stammt die Uebersetzung aus dem Sahidischen oder Thebanischen, dem Dialekt Oberägyptens, und Tattam wusste sich auch eine sahidische Handschrift zu erwerben. Dieselbe ist eine Kopie der alten Handschrift, aus welcher die koptische Uebersetzung geflossen ist, und jetzt Eigentum des Britischen Museums (Orient. 440). Sie ist ebenfalls sehr jung, ein codex recentissimus, non bombycinus, sed papyraceus, wie sie Lagarde in seiner Beschreibung nennt [2]), zudem nicht vollständig, indem die drei letzten Bücher (V—VII) bis auf den Anfang des fünften und ein kleines Stück des sechsten fehlen. Hat sie demgemäss an sich keine grosse Bedeutung, so verminderte sich inzwischen ihr Wert noch mehr, indem in der letzten Zeit die Handschrift aufgefunden wurde, von der sie abstammt. Dieselbe gelangte ebenfalls in die Bibliothek des Britischen Museums (Orient. 1320). Sie wurde im Jahre 722 Diokletians oder 1006 Chr. geschrieben, und wie an Alter, so übertrifft sie die andere an Vollständigkeit. Sie enthält die Schrift vollständig bis auf eine Lücke, welche durch das Ausfallen zweier Blätter

1) Hippolytus u. seine Zeit 1852 I, 482—514. Analecta Antenicaena 1854 II, 449—477.

2) Reliquiae iuris eccles. gr. p. IX—XX.

Digitized by Google

verursacht wurde. Lightfoot [1]) gab von ihr eine eingehende Beschreibung. Lagarde veröffentlichte sie in den Aegyptiaca 1883, indem er zur Ausfüllung der Lücke die Tattam'sche Handschrift heranzog. Nach einer sehr jungen Handschrift der Bibliothek des Patriarchen der Jakobiten in Kairo wurde die Schrift überdies durch Bouriant herausgegeben [2]). Auf Grund der Lagardeschen Ausgabe wurde endlich ein Teil der Schrift, die Kanones 31—62 oder das zweite Buch in der von Tattam veröffentlichten Rezension, durch G. Steindorff für H. Achelis ins Deutsche übersetzt und durch diesen unter dem Titel: Aegyptische Kirchenordnung, seiner Schrift über die ältesten Quellen des orientalischen Kirchentums, bezw. die Canones Hippolyti 1891 einverleibt.

Die Tattam'sche Handschrift bietet, wie bereits bemerkt wurde, ausser dem koptischen noch einen arabischen Text. Schon früher wurde durch Grabe auf eine arabische Uebersetzung hingewiesen, enthalten in zwei Bodleianischen Handschriften (Huntingd. 31 und 451). Wie Fell [3]) für den den Büchern I—VI bei Tattam entsprechenden Teil zunächst angiebt, sind die arabischen Handschriften überhaupt zahlreich. Aber veröffentlicht wurde die arabische Uebersetzung bisher nicht.

Die Schrift wurde ferner ins Aethiopische übersetzt. Sie bildet bei den Aethiopiern den Anfang des Liber Synodi, eines umfangreichen kirchenrechtlichen Sammelwerkes, über dessen Inhalt wir durch Fell [4]) näheren Aufschluss erhalten. Das Werk besteht im ganzen aus 28 Schriftstücken. Die Titel der neun ersten verdienen hier angeführt zu werden. Fell giebt sie, gestützt auf drei Handschriften, zwei Berliner und eine Tübinger, folgendermassen:

1) Decreta, quae apostolorum esse dicuntur, numero LXXI.

2) Canones apostolorum LVI.

3) Alia apostolorum decreta LXXXI, qui tituli vocantur. Eine ausführliche Rezension der Apostolischen Kanones.

4) Decreta alia apostolorum numero XXV. Auszug aus C. A. VIII,

---

1) S. Clement of Rome, Appendix 1877 p. 466—68. The Apostolic Fathers, P. I 1890 I, 373.

2) Recueil de travaux relatifs à la philologie égyptienne 1884/85 V, 199–216; VI, 97—115. Vgl. Achelis, Can. Hipp. S. 34.

3) Canones apostolorum Aethiopice 1871 p. 9.

4) Ibidem p 8—11.

Digitized by Google

28—45. Syrisch bei Mai, Scriptorum veterum nova collectio X, 184 sqq. In arabischen Handschriften (so Huntingd. 31) u. d. T.: Constitutiones apostolorum de ecclesia et sacerdotio.

5. Decreta alia apostolorum per Clementem tradita numero XXX. In arabischen Handschriften u. d. T.: Acta (apotelesmata) apostolorum eorumque canones XXX. Die Titel bei Wansleben, Hist. de l'église d'Alex. p. 239 und Bickell S. 179–180.

6. Canones apostolorum LVI, recensio altera (brevior priore).

7. Titulorum LXXXI recensio altera, haud multum differens a priore.

8. Apostolorum decretorum XXV recensio altera, levioribus tantum lectionibus ab altera (nr. IV) discrepans.

9. Epistula S. Petri ad Clementem, ut videtur eadem, quae codicibus Arabicis „Canones Clementis sive epistula S. Petri ad Clementem" inscribitur.

Die übrigen Stücke enthalten Kanones von Synoden aus dem 4. Jahrhundert, von Ancyra bis Laodicea und Gangra, und anderes Spätere, teils Bekanntes, teils Unbekanntes.

Die zwei ersten Stücke decken sich mit den koptischen Kanones der Apostel. Ein Teil des ersten Stückes liegt auch gedruckt vor. Ludolf (Leutholf) [1]) veröffentlichte den Anfang der Schrift, die sog. Apostolische Kirchenordnung und mit ihr noch die drei zunächst folgenden Verordnungen über die Weihen der Bischöfe, Presbyter und Diakonen, so viel, als die ihm zu Gebote stehende Handschrift enthielt. Weiter war er in der Lage, die Ueberschriften der Kapitel mitzuteilen. Inzwischen wurde die Uebersetzung zwar ganz aufgefunden. Fell führt ausser den bereits erwähnten drei Handschriften noch einige andere an. Veröffentlicht wurde aber bis jetzt nur noch ein kleiner weiterer Teil, nämlich die eigentlichen Apostolischen Kanones, und zwar durch Fell.

Die Kapitelüberschriften zeigen, dass die äthiopische Schrift mit der koptischen im wesentlichen identisch ist. Die Zahl der Kapitel oder Kanones ist zwar in den Schriften verschieden. Der Aethiopier hat 71, der Kopte 79. Der Inhalt wird aber durch die Differenz nicht besonders berührt, wie aus dem Teil erhellt, welcher durch Ludolf ganz mitgeteilt werden konnte. Die Apostolische Kirchenordnung hat bei ihm 20, bei Tattam 30 Kapitel. Der Text ist aber in beiden Schriften der gleiche, von einigen kleineren Differenzen abgesehen, welche sich bei verschiedenen Uebersetzungen von selbst verstehen. Insbeson-

1) Commentarius ad suam Historiam Aethiopicam 1691 p. 305—329.

Digitized by Google

dere ist auch der Anfang oder der in ihm enthaltene Titel der Schrift in beiden Uebersetzungen derselbe. Ludolf giebt die Ueberschrift in seiner lateinischen Uebersetzung mit den Worten: Isti [sunt] Canones patrum apostolorum quos constituerunt ad ordinandam ecclesiam christianam. Die Uebereinstimmung zwischen den Uebersetzungen ist überhaupt derart, dass zwischen ihnen das engste Verwandtschaftsverhältnis anzunehmen ist. Lagarde [1]) findet in der äthiopischen Version näherhin eine Uebersetzung der thebanischen, und Lightfoot [2]) erklärt diese Auffassung wenigstens für höchst wahrscheinlich. Da ich der bezüglichen Sprachen nicht mächtig bin, masse ich mir kein eigentliches Urteil an. Doch kann ich nicht umhin, auf einen Punkt allgemeiner Art hinzuweisen, welcher der Auffassung entgegensteht. Der Aethiopier ist in dem auf die Apostolische Kirchenordnung folgenden Stück erheblich ausführlicher als der Kopte. Während dieser bei der Bischofs- und Priesterweihe sich auf die blossen Verordnungen beschränkt, giebt jener auch die bezüglichen Gebete. Aehnlich fügt er in dem Kapitel über die Bischofsweihe den kurzen liturgischen Notizen, welche er mit dem anderen gemeinsam hat, noch mehrere grössere liturgische Stücke bei. Er müsste also, wenn er von der uns erhaltenen koptischen Rezension abhängig wäre, zugleich noch eine andere verwandte Schrift benützt haben, und das dürfte nicht wahrscheinlich sein. Eher wird anzunehmen sein, dass beide Uebersetzungen aus einer gemeinsamen Quelle flossen und dass der Kopte die liturgischen Bestandteile aus der Schrift ausschied, oder dass dieser bereits eine kürzere Rezension vor sich hatte.

Fell [3]) spricht auch von zahlreichen syrischen Handschriften. Näher bekannt ist nur durch Lagarde der Pariser Kodex (38). Derselbe war ehemals eine umfangreiche kirchenrechtliche Sammlung. Was er enthielt, zeigt die Bemerkung des Schreibers, welche Lagarde in den Reliquiae gr. p. XVII folgendermassen wiedergiebt:

Absolutum est volumen mandatorum et canonum apostolicorum per Clementem Petri apostoli discipulum [datorum]; quod ab [Clemente] illo in octo libros vel λόγους digestum est. Nam cum antea digessisset et

1) Reliquiae iuris eccl. gr. p. X.
2) S. Clement, Appendix p. 469.
3) Canones apost. Aethiopice p. 9.

Digitized by Google

primo loco posuisset διατάξεις illas duas, quas apostoli quasi ipsa Domini nostri verba excipientes scripserant, eas nempe, quas eius testamentum nuncupabant, i. e. **A** [διάταξιν] eam, quae de τάξεσιν ecclesiae et aedificatione eius agit et de ἀκολουθίᾳ oblationis sancti sacrificii et de sacro fidelium conventu ordine peragendo, et **B** eam, quae de τάξεσιν et secretis sancti baptismi exponitur -- et cum has ut decebat primo loco posuisset, ut honore afficeret, tam quia a Domino tradita essent quam propter mysteriorum quae tractarent dignitatem: — postea **C** tertio libro dat doctrinam apostolorum, qua verba illa continentur, quae singuli apostoli locuti sunt: deinde τάξει quarta **D** admonitionem illam suam exhibuit apud eos factam, qui charismata possident, [cavens] ne ea de re superbiant: deinde τάξει quinta **E** διάταξιν dedit de χειροτονίαις: deinde sexto libro τάξεις et cautiones eas, quas apostoli clericos et laicos fideles docuerunt, in quibus primus docet Simon Cananaeus: deinde τάξει septima **F** διατάξεις apostolorum de cultu mystico [agentes], quibus de oleo et de catechumenis et de daemoniacis et de paenitentibus docet: ultimo denique loco **G** hanc novissimam διάταξιν posuit de canonibus ecclesiasticis [agentem].

Es kam indessen nicht das Ganze auf uns. Die Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae syr. 1856, in denen Lagarde veröffentlichte, was die Handschrift ausser der Didaskalia der Apostel enthält, bieten nur folgendes:

1. Erstes Buch des Klemens, genannt Testament unseres Herrn Jesu Christi (S. 2—14). — Das Stück wurde von Lagarde ins Griechische übersetzt und steht so in den Reliquiae graec. p. 80—83.

2. Aus dem zweiten Buch des Klemens (S. 15—19). — Griechisch ib. p. 87—89.

3. [Aus dem] dritten Buch der Klementinen (S. 19—23). — Das Stück ist mit einem Teil der sog. Apostolischen Kirchenordnung oder den Canones ecclesiastici sanctorum apostolorum c. 3—14 identisch.

4. Sechstes Buch der Klementinen (S. 23—32). — Das Stück besteht aus den AK VIII, 27—28, 30—34, 42—45, jedoch so, dass die zwei letzten Sätze von c. 32 unmittelbar nach c. 31 folgen und der Hauptteil des Kapitels den Schluss des Abschnittes bildet.

5. Aus der Doctrina Adaei apostoli S. 32—44. — Griechisch in den Reliquiae graec. p. 89—95. Das Schriftstück findet sich in der eigentlichen, neuerdings (1876) von Phillips herausgegebenen Doctrina Addaei nicht. Es ist vielmehr identisch mit der Doctrina apostolorum, welche durch Cureton in den Ancient syriac documents 1864 p. 24—35, zum Teil, nämlich von den Kanones an, bereits auch durch Mai in der Scriptorum vet. nova collectio X, 3—8 in der lateinischen Uebersetzung Assemanis veröffentlicht wurde. In dem Liber synodi der Aethiopier entspricht der Schrift das fünfte Stück. Die Zahl der Kanones ist aber bei den Syrern nicht 30, sondern 27.

6. Achtes Buch der Klementinen, διατάξεις d. i. Verordnungen der Apostel, durch Klemens den Völkern geschickt (S. 44—66), = die Apostolischen Kanones.

Digitized by Google

Dann folgen drei Briefe Cyprians (S. 62—98), in erster Linie Ep. LXX samt den Sententiae episcoporum numero LXXXVII (ed. Hartel I, 435—461; griechisch in den Reliquiae gr. p. 37—55), der kanonische Brief des Erzbischofs Petrus von Alexandrien (S. 99—117), zuletzt Fragen des Presbyters Adäus an Jakob von Edessa (S 117—144).

Doch ist auf der anderen Seite nicht alles verloren, was hier fehlt. Die Apostolische Kirchenordnung, von welcher die Handschrift nur ein Bruchstück darbietet, ist ebensowohl im griechischen Text als in mehreren Uebersetzungen erhalten. Bei dem Kopten Tattams bildet sie das erste Buch. Das vierte Buch des Syrers ist allem nach identisch mit C. A. VIII, 1—2, und das fünfte mit dem in dem Werke folgenden Abschnitte über die Weihen, bezw. dem Auszuge aus diesem Teile der AK. Die beiden Bücher entsprechen somit höchst wahrscheinlich den Büchern III—IV (IV—V) des Kopten.

Indem nach dieser Uebersicht über die Verbreitung der Schrift diese selbst in nähere Untersuchung gezogen wird, ist im allgemeinen der koptische Text oder die Ausgabe Tattams zu Grunde zu legen, welche bis jetzt allein das Ganze nebst einer für weitere Kreise verständlichen Uebersetzung bietet. So weit die deutsche Uebersetzung Steindorffs reicht, ist sie zu berücksichtigen.

Die Schrift zerfällt in sieben Bücher. Die sechs ersten Bücher sind wieder in kleinere Abschnitte geteilt. Deren Zahl ist 79, in den Aegyptiaca Lagardes, in welchen der bezügliche Abschnitt übrigens mit C. A. VIII, 46 schliesst, das sechste Buch Tattams also entweder fehlt oder eine andere Stelle hat, 78. Jedoch geht diese Gliederung in der memphitischen Handschrift nur bis Kapitel 41. Im weiteren Teil wurde sie durch Tattam nach seiner Bemerkung in der Vorrede (S. XIV) dem sahidischen Exemplar entnommen. Statt von sieben Büchern kann man auch von acht reden, indem das erste Buch zugleich das zweite genannt ist, das zweite das dritte u. s. w.

Das erste Buch umfasst die Apostolische Kirchenordnung oder die Canones ecclesiastici sanctorum apostolorum, wie das Schriftstück in meiner Didache-Ausgabe (1887) betitelt ist, und teilt sich in 30 Kapitel, dieselben, welche meine Edition bietet. Es beginnt mit den Worten, welche zugleich den Titel der ganzen Schrift bilden: Das sind die Kanones unserer Väter, der

Digitized by Google

heiligen Apostel unseres Herrn Jesu Christi, welche sie festsetzten in den Kirchen. Das zweite Buch (c. 31—62) enthält im ersten Drittel (c. 31—44) kürzer gefasst im wesentlichen dasselbe, was die AK VIII, 4—32; der weitere Inhalt wird später mitgeteilt werden. Das dritte Buch (c. 63—64) ist identisch mit C. A. VIII, 1—2. Das vierte Buch (c. 65—72) trifft in der Hauptsache mit C. A. VIII, 4—27 zusammen; nur ist die Darstellung wieder kürzer, indem hauptsächlich die Gebete und die Ueberschriften der Kapitel des griechischen Textes, bezw. die Namen der Apostel vor den einzelnen Verordnungen weggelassen sind. Das fünfte (c. 73—77) und das sechste Buch (c. 78—79) geben den wiederholt erwähnten Abschnitt C. A. VIII, 28, 30—34, 42—46 in der ebenfalls bekannten Reihenfolge, nach welcher der erste und grössere Teil des Kapitels 32 die letzte Stelle einnimmt, hier näherhin den Inhalt des sechsten Buches bildet. Das siebente Buch enthält die eigentlichen Apostolischen Kanones.

Die sieben Bücher der Schrift erscheinen, wie wir gesehen, zugleich als acht. Die syrische Rezension, bezw. die Pariser Handschrift, hat ebenfalls acht Bücher. In der oben angeführten Inhaltsübersicht werden so viele ausdrücklich genannt, und in den Ueberresten, welche sich erhalten haben, nimmt das achte Buch die letzte Stelle ein. Unter diesen Umständen drängt sich die Frage auf, ob die achtgliedrige Anlage dem Werke nicht von Haus aus eigen war, so dass sofort durch dessen Autor dem Oktateuch der AK ein anderer klementinischer Oktateuch an die Seite gestellt wurde. Lagarde ist in der That dieser Ansicht, und die eigentümliche Doppelzählung in der koptischen Rezension erklärt er durch die Annahme, die Aegyptier haben das erste Buch des Oktateuch aus ihrer Sammlung ausgeschlossen und, um die ursprüngliche Bücherzahl zu bewahren, die alte Zahl der neuen beigefügt (Reliquiae gr. p. XVII). Er stellt demgemäss (ib. p. LVI) folgenden Stammbaum auf:

Octateuchus Clementinus

Versio syriaca	Versio thebana libro primo carens; huius duo fuere exempla, aliquantum a se discrepantia, utrumque versione propagatum,	
	a) versione memphitica, ex qua orta est versio arabica.	b) versione aethiopica.

Digitized by Google

Die Auffassung wird durch die Gliederung jener beiden Rezensionen nahe gelegt. Aber sicher ist sie doch keineswegs. Andere Gesichtspunkte lenken vielmehr von ihr ab. Vor allem treffen die Bücher des Kopten, auch wenn wir von der Lagardeschen Voraussetzung ausgehen und nach der zweiten Zahl rechnen, nicht nach der ersten, mit den Büchern des Syrers inhaltlich zu wenig zusammen. Der Syrer hat die Apostolische Kirchenordnung im dritten Buch, der Kopte im ersten, bezw. zweiten. Jener bietet im zweiten Buch Stücke, welche man bei diesem vergeblich im ersten sucht, wo sie doch zu erwarten sind; der Hauptteil, der Abschnitt über die Prüfung der Proselyten (C. A. VIII, 32), steht hier wohl im zweiten Buch (c. 40—41), aber dieses ist unter der fraglichen Voraussetzung das dritte. Der Syrer bietet im sechsten Buch allein, was der Kopte im fünften und sechsten, bezw. sechsten und siebenten Buch, zum Teil aber auch bereits im zweiten hat. Die letzten Bücher, enthaltend die Apostolischen Kanones, treffen allerdings zusammen. Aber diese Uebereinstimmung hat nicht viel zu bedeuten; sie versteht sich von selbst, wenn die Apostolischen Kanones in dem Werke die letzte Stelle hatten; und selbst wenn es nicht so wäre, bliebe jene Differenz gross genug, um die gleiche Gliederung in der Vorlage beider Versionen zweifelhaft zu machen.

Dazu kommt ein zweiter Punkt. Wenn die Einteilung in sieben oder acht Bücher auch in der koptischen Rezension sich findet, so wird sie andererseits in den ihr nahestehenden Versionen vermisst. Sie fehlt vor allem in der äthiopischen Uebersetzung. Dieselbe giebt nur 127 Kapitel oder Kanones, geteilt in zwei Reihen, 71 und 56. Sie fehlt auch in der thebanischen oder sahidischen Uebersetzung, aus der die koptische geflossen ist. Wie aus dem Bericht erhellt, den Lightfoot [1]) über das ältere thebanische Exemplar im Britischen Museum erstattet, zerfällt jene Version in zwei getrennte Werke. Welches diese beiden Werke sind, zeigt schon ein Blick auf die äthiopische Uebersetzung. Sie nehmen im Liber Synodi die beiden ersten Stellen ein. Noch deutlicher erhellt das aus dem Berichte Wanslebens (S. 241 ff.). Die von ihm bei den koptischen Jakobiten vorgefundenen Apostolischen Kanones zerfallen gleich-

1) S. Clement, App. p. 468.

Digitized by Google

falls in zwei Bücher; das eine umfasst 71, das andere 56 Kanones [1]). Wir kommen somit auf die Gliederung der äthiopischen Version zurück, und wenn je die Zahlen noch einen Zweifel zurückliessen, so würde er durch die Betrachtung des Inhaltes der Kapitel oder Kanones gehoben. Wansleben giebt auch mit kurzen Worten den Inhalt der zwei Reihen Kanones an, und seine Angaben stimmen im wesentlichen völlig mit den Kapitelüberschriften bei Ludolf überein. In der ersten Reihe fehlt bei Wansleben der äthiopische Kanon 58; dagegen ist der letzte Kanon in zwei zerlegt und so die Gesamtzahl bewahrt. In der zweiten Reihe wurde dadurch in der Zählung eine kleine Verschiebung herbeigeführt, dass Ludolf nach seinem Exemplar auch den zweiten Kanon als ersten zählte, während Wansleben ihn als zweiten aufführt. Auf der anderen Seite liess Wansleben den Kanon 49 Ludolfs aus, und so ist die Gesamtzahl bei beiden wiederum die gleiche. Die Sache wird aber durch diese Differenzen nicht besonders betroffen. Es ist klar, dass die von Wansleben beschriebene Schrift mit den äthiopischen Apostolischen Kanones sich deckt.

Unter diesen Umständen ist die Annahme eines Oktateuch für das ursprüngliche Werk nicht haltbar. Das Werk zerfiel anfänglich vielmehr in zwei Teile oder Schriften, bestehend aus 71 und 56 Kapiteln, und die Einteilung in sieben oder acht Bücher erfolgte erst später, wie das bereits Lightfoot [2]) aus einer blossen Vergleichung der thebanischen und memphitischen Version erschloss. Der Sachverhalt ist ziemlich klar, und er dürfte seit Publikation der Aegyptiaca (1883) auch von Lagarde anerkannt werden.

Die Gliederung, wie sie bei dem Kopten vorliegt, ist also dessen Zuthat. Er nahm sie ohne Zweifel vor, um dem Werke die Auktorität zu sichern, welche der eigentliche klementinische Oktateuch besass, die AK. Und dass es sich so verhält, verrät noch ziemlich deutlich die Ueberschrift des letzten Buches. Dieselbe lautet: Das siebente Buch der Kanones unserer heiligen Väter, der Apostel, durch die Hände des Klemens, welches ist das Ende des achten Buches, mit der Hilfe Gottes. Das Buch

1) Das Wansleben'sche Kapitelverzeichnis steht ganz bei Tattam S. V—XXII, die erste Reihe bei Bickell, Gesch. des KR. 1, 191—193.

2) S. Clement, App. p. 468.

Digitized by Google

wird also nicht mehr einfach, wie die früheren, mit der nächst folgenden Zahl bezeichnet. Es wird vielmehr gesagt, es sei der Schluss des achten Buches, und diesen bildet es eben in den AK. Unter diesen Umständen ist auch aus der eigentümlichen Zählungsweise des Kopten nicht auf die Auslassung eines Buches seitens der Aegyptier zu schliessen. Die Zählung erscheint vielmehr als ein künstlicher Notbehelf, um die erstrebte Achtzahl zu gewinnen. Und ähnlich dürfte die Gliederung der syrischen Version als eine dieser zugehörige Eigentümlichkeit zu betrachten sein.

Der Kopte berührt sich nahe mit dem achten Buche der AK, und zwar mit einem grossen Teile desselben (c. 4—32), in verschiedenen Büchern oder zweimal, so dass bei ihm zahlreiche Doubletten vorliegen. Letztere Erscheinung kann nach dem, was wir über den Liber synodi der Aethiopier kennen gelernt, nicht befremden, und wir lassen sie zunächst auf sich beruhen. Dagegen verdient das Verhältnis des Kopten zu den AK eine genauere Untersuchung. Dass zwischen beiden eine enge Verwandtschaft besteht, liegt ausser Zweifel. Aber von welcher Art ist das Verhältnis näherhin? Ist das koptische Schriftstück eine Quelle der AK oder umgekehrt ein Auszug aus diesen?

Die Frage drängte sich bereits Tattam auf. Er bemerkte wenigstens, wenn er sich auch in eine weitere Erörterung nicht einliess: This volume, which is in seven books, and the Apostolical Constitutions, are evidently derived from the same source: but wheter this work, or the Apostolical Constitutions so called, is the original, I leave too the consideration of others (p. XIII). Der Aufforderung, welche in diesen Worten enthalten ist, entsprach, so viel ich sehe, zunächst Kleinert. Eine Untersuchung über die Komposition der Klemensliturgie [1]) gab ihm zur Vergleichung der Schriften Anlass, und er glaubte den koptischen Text, bezw. das vierte Buch des Kopten, dem allein seine bezügliche Darstellung entspricht, in Vergleich zu dem griechischen Text als den älteren betrachten zu sollen. Er bezeichnet ihn als die der Grundform nächste Gestalt und behandelt ihn gewissermassen als die Vorlage der AK [2]). Worauf er die Auffassung stützt, wird nicht angegeben. Er beschränkt sich

1) Theologische Studien und Kritiken 1883 S. 33—59.
2) A. a. O. S. 39 f.

Digitized by Google

auf die einfache Behauptung. Doch lässt sich vermuten, dass hauptsächlich die grössere Einfachheit oder vielmehr Kürze des koptischen Textes gegenüber dem griechischen für sein Urteil bestimmend war.

Mit noch grösserer Bestimmtheit wurde jüngst das zweite Buch Tattams für eine Quelle der AK erklärt. Achelis fand in seiner Untersuchung über die Canones Hippolyti in ihm das Mittelglied zwischen diesen und jenen. Die Aegyptische Kirchenordnung, wie er das Buch nach dem Vorgang Lagardes, bezw. Bunsens nennt, ist nach seinem Dafürhalten nichts anderes als eine zeitgemässe Neubearbeitung der Canones Hippolyti, ausgeführt in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts, und zeigt sich andererseits in erster Linie von dem Verfasser des achten Buches der AK benützt. Der Beweis dafür soll sich einfach durch Nebeneinanderstellung der Texte ergeben, und zwar ein Beweis ad oculos, welcher stärker sei, als es Auseinandersetzungen sein können. Es trete vor allem ins Auge, dass auch nicht ein Wort den Can. Hippolyti und dem achten Buch der AK gemeinsam sei, das sich nicht auch in der Aegyptischen Kirchenordnung fände, dass aber die Elemente aus den C. H. und der Aeg. KO. sich in ziemlich gleichem Masse in der dritten Schrift finden (S. 27. 245).

Damit ist aber die Sache schwerlich schon bewiesen. Der Kanon, der aufgestellt wird, ist bloss formaler Natur und entscheidet an sich noch nichts. Die längere Schrift kann eine Ueberarbeitung der kürzeren sein. Die kürzere kann aber ebenso gut ein Auszug aus der längeren sein, und diese Möglichkeit darf um so weniger ausser acht gelassen werden, als das bezügliche Verhältnis in einem Fall wirklich besteht. Die kürzere Rezension, welche von dem achten Buch der AK vorliegt, ist, wie wir bereits gesehen, ein Auszug. Die Texte müssen vielmehr näher verglichen werden, und die Prüfung führt hier zu keinem anderen Ergebnis als dort.

Vor allem lässt der Hauptunterschied zwischen den beiden Schriften die koptische als Auszug erkennen. Sie weichen, soweit sie einander parallel laufen, darin vornehmlich von einander ab, dass in der koptischen Rezension die Gebete fehlen, das Gebet über die Erstlingsfrüchte allein ausgenommen. Achelis glaubte zwar, die Gebete und die liturgischen Bestandteile

Digitized by Google

überhaupt aus der äthiopischen Kirchenordnung in seine Synopsis einsetzen zu sollen. Das Verfahren ist aber nicht gerechtfertigt und wurde auch in keiner Weise begründet. Es wäre allenfalls zulässig, wenn die äthiopische Schrift unmittelbar aus der koptischen abstammen würde. Aber dies ist, wie wir gesehen, durchaus zweifelhaft. Die fragliche Ergänzung ist eben deshalb zu beanstanden. Wir haben die koptische Schrift zu nehmen, wie sie überliefert wurde, und in dieser Gestalt erscheint sie der anderen gegenüber deutlich als die spätere, indem bei dem Charakter der Schriften das Auslassen der Stücke sich eher begreift als das Einsetzen. Denn in Schriften, welche sich ganz oder in der Hauptsache als Sammlung von kirchenrechtlichen Bestimmungen darstellen, bilden Gebete einen überflüssigen und störenden Bestandteil. Es ist daher leichter anzunehmen, dass sie, wenn vorgefunden, gestrichen, als dass sie, wenn sie in der Quelle fehlten, neu eingesetzt wurden. Und dass dieses Urteil nicht etwa ein bloss subjektives ist, zeigt die gesamte einschlägige Litteratur. Der griechische Auszug insbesondere liess sämtliche liturgische Stücke aus, wenn er auch andererseits nicht so gar weit ging wie der Kopte, welcher selbst die Weihegebete entfernte.

Sodann spricht die allgemeine Anlage des ersten Drittels, oder des Abschnittes über die Weihen und kirchlichen Stände, die Prüfung der Proselyten und die Dauer des Katechumenates, für die Priorität der AK. Die Schriften laufen in diesem Teil durchgängig parallel. Doch geben die AK die bezüglichen Verordnungen nicht ohne Unterbrechung. Sie enthalten zwischen den Abschnitten über den Exorcisten und die Proselyten vielmehr eine Reihe von weiteren Verordnungen (c. 27—31), welche in der anderen Schrift fehlen. Der Kopte dagegen folgt den AK, ohne seinerseits etwas einzusetzen, wenn er auch nicht alles aus seiner Vorlage aufnimmt, und dieses Verfahren verrät seine Abhängigkeit. Ein Kompilator von der Art, wie er hier anzunehmen ist, pflegt im allgemeinen seiner Quelle so weit zu folgen, als sie ihm Entsprechendes darbietet.

Noch deutlicher weist drittens der durchgängige Beisatz in den Ueberschriften der einzelnen Bücher: durch die Hände des Klemens, auf die AK als Quelle hin. Die koptische Schrift will hienach bereits von den Aposteln durch Klemens herrühren.

Digitized by Google

Die Fiktion hat aber, da sie, von den Ueberschriften und Unterschriften der Bücher abgesehen, nirgends zu Tage tritt, in ihr selbst keinen Grund. Im Gegenteil, in der einzigen Stelle, wo sie zu erwarten wäre, im letzten der Apostolischen Kanones, ist sie getilgt. Unter den heiligen Schriften werden hier nur die zwei Klemensbriefe erwähnt. Die Διαταγαὶ ὑμῖν τοῖς ἐπισκόποις δι' ἐμοῦ Κλήμεντος ἐν ὀκτὼ βιβλίοις προσπεφωνημέναι, welche im griechischen Texte stehen, sind ausgelassen. Die Fiktion klebt ihr also rein äusserlich an. Sie kann ihr eben deshalb auch nur von aussen zugekommen sein, und woher sie stammt, ist nicht zweifelhaft. Sie ist dem Werke entlehnt, mit dem sie einen grossen Teil des Inhaltes gemein hat, den AK. Der Lagarde'sche Text bietet, so viel ich ersehen kann, den Namen des Klemens allerdings nur einmal, und zwar an der Spitze der Apostolischen Kanones i. e. S. Da aber diese in ihm die erste Stelle einnehmen, so lässt sich die Angabe auf das Ganze beziehen, und dies um so mehr, als noch ein beträchtlicher weiterer Teil zweifellos apostolisch-klementinischen Ursprunges ist. Wenn dem entgegen zu stehen scheint, dass die Apostolische Kirchenordnung, welche auf die Apostolischen Kanones zunächst folgt, eine neue Ueberschrift ohne den Namen des Klemens hat, so ist zu erwägen, dass die Handschrift der Lagarde'schen Edition das Werk nicht in seiner ursprünglichen Ordnung, sondern mit Umstellung der beiden Hauptteile bietet, und dass auch die äthiopische Sammlung nach den Mitteilungen Ludolfs [1]) den Namen des Klemens auf das Ganze zu beziehen scheint.

Viertens kommt die Ueberlieferung in Betracht, und dieser Punkt gilt namentlich für das zweite Buch Tattams oder die sog. Aegyptische Kirchenordnung, da für das vierte Buch das Verhältnis so wenig zweifelhaft ist als für das entsprechende griechische Schriftstück. Die Schrift besteht nicht für sich allein. Wir kennen sie nur als Bestandteil einer grösseren Schrift. Diese stellt sich ihrerseits als ein Sammelwerk dar, und ihren grösseren Teil bilden Stücke, welche unverkennbar dem achten Buche der AK entnommen sind, bei Tattam die Bücher III—VII, bei Lagarde der erste Hauptteil ganz und vom zweiten die

1) Commentarius ad suam hist. Aeth. p. 305.

Digitized by Google

Kanones 63—78. Dass die Schrift nun in dieser Begleitung erscheint, darin könnte zunächst allerdings ein Anzeichen dafür erblickt werden, dass sie nicht auch gleich dem weiteren Teil ein Auszug aus den AK sei. Der Schluss erweist sich indessen bei näherer Prüfung nicht als stichhaltig. Schon der Liber Synodi der Aethiopier stellt ihn in Frage, indem er mehrere Schriftstücke in verschiedenen Rezensionen enthält. Dazu kommt ein anderes. Wenn die beiden Stücke auch Auszüge aus derselben Schrift sind, so sind sie zugleich doch sehr verschieden. Das erste Stück beschränkt sich auf C. A. VIII, 4, 11, 12, 16, 17, 21—26, 32, und den Kapiteln ist meistens nur in aller Kürze das Wesentliche entnommen. Bloss das Kapitel (32) über die Proselyten und den Katechumenat wird ganz wiedergegeben. Ganz anders dagegen das zweite Stück. Es erstreckt sich über das ganze achte Buch der AK. Es giebt überdies die Kapitel, welche es mit dem ersten Stück gemeinsam hat, meist anders wieder, teils ausführlicher, teils noch kürzer. So umfasst der bezügliche Abschnitt über die Bischofsweihe mit dem dazu gehörigen über die Liturgie bei Tattam sechs Seiten gegen eine in dem früheren Stück. Die Presbyter, Diakonen, Subdiakonen, Lektoren und Diakonissen werden jetzt anf einer Drittelseite abgehandelt, während früher anderthalb Seiten für sie in Anspruch genommen wurden. Die Stücke ergänzen sich also mehr, als sie sich wiederholen, und bei diesem Sachverhalt fällt für den etwaigen Versuch, wegen des zweiten Stückes das erste anders zu fassen, als seine Gestalt zunächst fordert, jeglicher Grund dahin. Die Aehnlichkeit, welche zwischen beiden Stücken bei aller Verschiedenheit besteht, drängt vielmehr zu dem Schluss, das erste Stück werde, soweit es hier in Betracht kommt, dasselbe sein, was das zweite zweifellos ist, ein Auszug aus den AK.

Der Schluss wird noch durch einen besonderen Punkt nahe gelegt. Es kann bei den Schriftstücken als blossen Kompilationen nicht befremden, dass sie nicht in allen Einzelnheiten zusammenstimmen. Das zweite schliesst sich, während das erste ebenso sehr als kurzer wie als freier Auszug sich darstellt, im allgemeinen enge an seine Vorlage an. Dementsprechend verlangt es für die Aufnahme der Bekenner unter die Diakonen und Presbyter die Handauflegung, während das erste diese nur

Digitized by Google

bei der Erhebung der Bekenner zum Episkopat fordert. Doch folgt es nicht überall der Vorlage. Im Gegensatz zu den AK kennt es für den Subdiakonat und Lektorat keine Handauflegung. Dieselbe Verordnung findet sich aber auch im ersten Stück, und dieses Zusammentreffen ist bedeutsam; es bringt die Schriftstücke wie in der Zeit so auch im Charakter einander nahe. Beim zweiten Stück als einem offenbaren Auszug aus den AK kann die Abweichung nur vom Excerptor herrühren oder auf entsprechende kirchliche Praxis zurückgeführt werden. Bei der bezüglichen Uebereinstimmung fordert aber die Besonderheit des ersten Stückes die gleiche Erklärung. Dieselbe ist daher nicht etwa im Sinne eines höheren Alters des Stückes gegenüber den AK zu deuten. Das Verhältnis stellt sich vielmehr als das umgekehrte dar.

Am bestimmtesten beweist die Priorität der AK ein fünfter Punkt, und zwar gegenüber beiden Stücken, der Anfang der Verordnungen über die Bischofswahl. Es ist notwendig, beginnt die Verordnung im zweiten Stück oder vierten Buch bei Tattam, es ist notwendig, dass ein Bischof ordiniert werde, so wie wir alle zuvor mit einander verordnet haben, nachdem er zuvor gewählt worden, eine heilige Person, bewährt in allen Dingen, gewählt durch das ganze Volk. Es wird somit auf eine frühere gemeinsame Verordnung der Apostel verwiesen, und diese kann zunächst im ersten Stück oder zweiten Buch des Kopten, in der sog. Aegyptischen Kirchenordnung gesucht werden. Der einschlägige Abschnitt beginnt hier folgendermassen: ein Bischof soll ordiniert werden gemäss dem Worte, welches wir früher sprachen, der, welcher gewählt wurde durch das ganze Volk und ist tadellos; oder nach der Steindorff'schen Uebersetzung des thebanischen Textes: der Bischof soll nach der oben angegebenen Bestimmung ordiniert werden, nachdem er aus der gesamten, aber sündlosen Gemeinde gewählt worden ist. Wir werden aber auch hier auf eine frühere Verordnung zurückverwiesen, und wir kommen somit zum ersten Buch Tattams oder zur Apostolischen Kirchenordnung. Diese Schrift handelt nun allerdings von der Bischofswahl; aber sie handelt von ihr zugleich in einer Weise, dass die fraglichen Stellen schlechterdings nicht auf sie zu beziehen sind. Die Apostel reden in der Schrift nicht gemeinsam, wie die Verordnung des vierten Buches

Digitized by Google

ausdrücklich besagt, während im zweiten Buch das bezügliche Wort allerdings ausgelassen ist. Es ist in ihr ferner von keiner Wahl durch das ganze Volk oder aus dem ganzen Volke die Rede, wie man nach beiden Stücken zu erwarten hat. Endlich decken sich auch die verlangten Eigenschaften des Kandidaten des bischöflichen Amtes nicht. Der thebanische Text bezieht das fragliche Prädikat offenbar unrichtig auf die wählende Gemeinde, wenn anders die deutsche Uebersetzung richtig ist. Die Stelle führt also über die Schrift hinaus, und welches die Schrift ist, auf welche sie hinweist, braucht nach der Abhandlung über das achte Buch der AK nicht mehr weiter dargethan zu werden. Vgl. S. 149. Mit der koptischen Schrift verhält es sich ganz so wie mit der analogen griechischen, und gleich dieser stellt sich in den angeführten Worten auch jene deutlich als Auszug dar. Es hängen ja beiden noch einige Fäden aus dem Gewebe der AK an. Das Verhältnis unterliegt insbesondere auch für das zweite Buch des Kopten oder die sog. Aegyptische Kirchenordnung keinem Zweifel. Nur tritt es bei dem vierten Buche, und zwar aus demselben Grunde, wie bei dem griechischen Auszuge, noch bestimmter zu Tage, indem diese beiden Rezensionen bei der Verweisung auf die frühere Verordnung auch das bedeutsame Wörtchen »alle« haben, während dasselbe in dem dritten Auszug ausgefallen ist.

Die Priorität der AK steht hienach fest. Bei Vergleichung der Schriften stösst man zwar noch auf eine Reihe von weiteren Stellen, welche auf das gleiche Verhältnis hinweisen, indem der Text der AK ebenso durch Bündigkeit und Bestimmtheit sich auszeichnet, als der andere an Breite und Verschwommenheit leidet. Indessen betrifft diese Eigentümlichkeit allem nach vorwiegend die Uebersetzung, indem der Kopte den griechischen Text unvollkommen wiedergab, teils Worte ausliess, teils und noch häufiger Beisätze machte, nicht aber die Vorlage, auf welcher die Uebersetzung ruht und welche hier doch in erster Linie in Betracht kommt. Auf den bezüglichen Unterschied ist daher nicht viel zu bauen. Doch mögen zwei Stellen in ihrem Wortlaut angeführt werden, die Verordnungen über den Katechumenat und das Morgengebet. Sie geben wenigstens ein Bild von dem Zustand der Texte, näherhin von der Eigentümlichkeit der koptischen Uebersetzungen, wenn sie auch in der ob-

Digitized by Google

schwebenden Frage nichts Sicheres austragen. Die Verordnungen lauten:

C. A. VIII, 32.

Ὁ μέλλων κατηχεῖσθαι τρία ἔτη κατηχείσθω· εἰ δὲ σπουδαῖός τις ἦ καὶ εὔνοιαν ἔχῃ περὶ τὸ πρᾶγμα, προσδεχέσθω, ὅτι οὐχ ὁ χρόνος, ἀλλ' ὁ τρόπος κρίνεται.

Πᾶς πιστὸς ἢ πιστή, ἕωθεν ἀναστάντες ἐξ ὕπνου, πρὸ τοῦ ἔργου ἐπιτελέσαι νιψάμενοι προσευχέσθωσαν· εἰ δέ τις λόγου κατήχησις γένηται, προτιμησάτωσαν τοῦ ἔργου τὸν λόγον τῆς εὐσεβείας.

Koptische Schrift c. 42; 57.

Die Katechumenen sollen drei Jahre lang das Wort hören. Wenn aber einer eifrig ist und hübsch emsig ist bei der Sache, so wird nicht die Zeit gerechnet, sondern nur der Charakter dessen, der beurteilt werden soll.

Alle Gläubigen nun sollen in der Stunde, wo sie aufwachen, ehe sie an irgend ein Geschäft gehen, zum Herrn beten und also ihren Geschäften sich zuwenden. Wenn aber das Wort der Lehre stattfindet, mögen sie dieselbe vorziehen, dass sie gehen und das Wort Gottes hören zur Befestigung ihrer Seele. Sie mögen sich aber beeifern, in die Kirche zu gehen, den Ort, an dem der hl. Geist blüht.

Ein Punkt freilich könnte andererseits auf den ersten Blick den entgegengesetzten Eindruck hervorrufen. Der Bekenner, der um des Namens Gottes willen in Banden war, jedoch nicht auch schon derjenige, welcher bloss gelegenheitliche Schmähungen erduldete, wird nach dem Kopten (c. 34) des Diakonates und Presbyterates als solcher und ohne Handauflegung teilhaftig, während er nach den AK (VIII, 23) der Handauflegung für jene geistlichen Stufen ebenso bedarf wie für den Episkopat. Dort wird also das Bekenntnis beträchtlich höher gestellt als hier, und der Zug könnte als ein Zeichen höheren Alters angesehen werden. Bei näherer Betrachtung indessen erscheint der Schluss als durchaus fraglich. Die Verordnung des Kopten steht in der Litteratur, mit einer einzigen und noch näher zu erörternden Ausnahme, völlig vereinzelt da. Es lässt sich wohl darthun, was sich übrigens von selbst versteht, dass die Bekenner im Altertum bei ihren Glaubensgenossen in grossen Ehren standen und ein gewisses Anrecht auf die Aufnahme in den Klerus ge-

Digitized by Google

nossen. Dass sie aber ohne Handauflegung in den höheren Klerus, den Episkopat ausgenommen, aufgenommen wurden, wird nirgends berichtet, und wie die Sache in der Litteratur des christlichen Altertums nicht nachweisbar ist, so ist sie auch schwerlich in der Zeit vorgekommen, sicherlich nicht als Regel, wie doch der Kopte sie darstellt. Die koptische Schrift kann deshalb nicht leicht als Quelle der AK betrachtet werden. Ihre Verordnung ist vielmehr leichter einem Späteren zuzuschreiben, welcher die bezüglichen Verhältnisse des Altertums nur mehr aus der Litteratur kannte, als einem Manne, welcher ihnen selbst noch näher stand. Vielleicht wurde sie auch durch ein Missverständnis oder einen Fehler in der Ueberlieferung veranlasst. Einem Missverständnis insbesondere konnte die Verordnung der AK bei ihrer allzu grossen Prägnanz leicht unterliegen. Wie es sich aber des näheren damit verhalten mag, der Punkt ist in keinem Fall derart, dass er das bisherige Ergebnis irgendwie ernstlich in Frage stellen könnte.

Wenn hienach die koptische Rezension von den AK abhängig ist, so ruht sie doch nicht ganz auf ihnen. Sie trifft fortlaufend, wie bereits erwähnt wurde, nur in ihrem ersten Drittel mit denselben zusammen. Von der Bemerkung über den Katechumenat an aber geht sie einen anderen Weg, wenn einzelnes wenige auch in diesem Teile aus derselben Quelle geschöpft ist. Es folgen zunächst (c. 43—44) einige Bemerkungen über die Stellung der Katechumenen und Frauen beim Gebet, den Friedenskuss, die Verschleierung der Frauen, die Entlassung der Katechumenen mittelst Handauflegung und Gebet und die Anerkennung ihres etwaigen Martyriums als Bluttaufe. Daran reiht sich eine Anweisung für die Behandlung der Taufkandidaten (45) und eine eingehende Beschreibung der Tauffeierlichkeit (46). Die weiteren Kanones handeln vom Fasten (47), vom Essen, bezw. Agape und Eucharistie (48—52), von der Darbringung und Segnung der Erstlinge (53—54: C. A. VIII, 30. 40), vom Osterfasten (55), von der Pflicht des Diakons, dem Bischof die Kranken anzuzeigen (56), vom Morgengebet (57: C. A. VIII, 32), von dem Empfang der Eucharistie vor jeder anderen Speise (58), von der Fernhaltung der Ungläubigen und von der sorgfältigen Bewahrung der Eucharistie, damit nicht eine Maus oder etwas Aehnliches hineinfalle (59), von der Be-

Digitized by Google

wahrung des Kelches vor Verschüttung, von täglicher Versammlung zum Gottesdienst (60) und von den Begräbnissen (61). Den Schluss bildet eine längere Anweisung über die Gebetszeiten (62: C. A. VIII, 32. 34).

Die drei Kanones, bei denen eine bezügliche Notiz beigefügt ist, kommen den AK noch eigentlich nahe, der letzte umfangreiche Kanon wenigstens in seinem Anfang. Die weiteren Parallelen sind unbedeutend. Im ganzen sind also die Verordnungen gegenüber den AK neu, und die Abweichung geht noch weiter, als man nach der Zahl jener Parallelen annehmen könnte, indem zwei der Stellen inhaltlich zusammenfallen, der Kanon über das Morgengebet (57) am Anfang des Schlusskanons wieder erscheint. So viel indessen des Neuen hier vorliegt, so wenig ist demselben zur Lösung der Prioritätsfrage zu entnehmen. Die Verordnungen sind im allgemeinen derart, dass sie zeitlich sich nicht näher bestimmen lassen. Nur ein paar Punkte werfen ein spärliches Licht ab. In dem Kanon über das Osterfasten wird der Christ angewiesen, wenn er etwa auf Reisen oder aus Unwissenheit den Tag übersehe und nachträglich davon Kenntnis erhalte, das Fasten an Pfingsten nachzuholen. Die Verordnung hat nicht gerade ein altertümliches Gepräge; sie dürfte eher über die Zeit der AK herab- als über sie zurückweisen. Bei einigen Kanones lässt sich fragen, ob der Autor der AK sie nicht aufgenommen hätte, wenn ihm die Schrift als Quelle diente, so namentlich bei Kanon 58. Auch die erwähnte Doublette dürfte nicht ganz bedeutungslos sein, indem sie bei dem geringen Umfang der Schrift und bei dem kleinen Zwischenraum zwischen den bezüglichen Stellen nicht wenig anstössig ist. Sie verrät der anderen Schrift gegenüber eher Abhängigkeit als das umgekehrte Verhältnis.

Den Schluss der koptischen Schrift, bei Lagarde den Anfang, bilden, wie wir gesehen, die Apostolischen Kanones i. e. S. Dieselben kommen bei der Hauptfrage, welche uns im bisherigen beschäftigte, zwar nicht in Betracht. Die orientalischen Rezensionen stammen unverkennbar von der griechischen ab, und das Verhältnis scheint nie bezweifelt worden zu sein. Die Kanones erscheinen aber bei den nichtgriechischen Orientalen meist in verschiedener Zählung [1]), zum Teil auch in anderer Gestalt. Es

1) Pitra giebt in Iuris eccl. Graec. hist. et mon. 2, 43—44 eine, jedoch nicht vollständige Tabelle für die verschiedenen Zählungen.

Digitized by Google

sind ihnen daher, bevor wir den Kopten verlassen oder im Verhältnis zu einer weiteren Schrift betrachten, noch einige Zeilen zu widmen.

Die Zahl der Kanones ist bei Wansleben und in der äthiopischen Uebersetzung 56. Fell hat diese Zahl wenigstens in den Prolegomenen (S. 9), während sein Text, infolge der Teilung des Kanons über die heiligen Schriften in zwei, die Zahl 57 bietet. Lagarde zählt 71 Kanones. Die Zahl ist also hier überall kleiner als im griechischen Text, welcher 85 Kanones hat. Die Verschiedenheit hat hauptsächlich darin ihren Grund, dass bei den Orientalen wiederholt mehrere Verordnungen in einen Kanon zusammengezogen wurden. So in der äthiopischen Rezension die griechischen Kanones 1 und 2 in Kanon 1, die von der Selbstverstümmelung handelnden Kanones 21—24 in Kanon 15. Zum Teil aber scheint die geringere Zahl von Auslassungen herzurühren. Bei Tattam, der sich in der Zählung an die griechische Weise anschloss, und in der äthiopischen Rezension werden die Kanones 47—50 vermisst. Dieselben scheinen den Orientalen frühzeitig verloren gegangen zu sein. Oder sollten sie absichtlich entfernt worden sein? Ein Grund zu dieser Annahme ist nicht einzusehen.

Im Liber synodi der Aethiopier liegt die Sammlung von 56 Kanones in einer zweiten und kürzeren Textgestalt vor. Dasselbe Werk enthält eine Sammlung von 81 Kanones, und auch sie in zweifacher Gestalt. Die eine Rezension wird von Fell als eine ausführlichere Edition der Apostolischen Kanones bezeichnet. Die Charakterisierung gilt im wesentlichen auch von der zweiten Form, da sie von jener nach Fell nicht gar viel abweicht. Wie es aber mit der grösseren Ausführlichkeit sich näherhin verhält, das zeigt uns Ludolf[1]). Er giebt uns nicht bloss die Ueberschriften oder Titel der 81 Kanones, sondern auch drei Kanones im Wortlaut, bezw. vier, indem der an zweiter Stelle von ihm mitgeteilte in der griechischen Rezension in zwei zerfällt. Der Kanon 11 lautet griechisch: Εἴ τις καθηρημένῳ κληρικὸς ὢν ὡς κληρικῷ συνεύξηται, καθαιρείσθω καὶ αὐτός. Der Aethiopier bietet dafür, und zwar ebenfalls an elfter Stelle, indem die Zählung bis dahin die gleiche ist, in der lateinischen

1) Commentarius ad suam Hist. Aeth. p. 330—333.

Digitized by Google

Uebersetzung Ludolfs, unter der Ueberschrift: De eo qui excommunicatus est, folgendes: Si fuerit aliquis, qui communionem habuerit cum sacerdote excommunicato aut diacono relegato propter blasphemiam, quam protulit, aut aliud quodpiam maleficium, et oraverit cum eo, sicuti orare solemus cum sacerdotibus, idque occulte: expellatur ex ecclesia et arceatur a participatione eucharistiae. Der äthiopische Kanon hat also in dieser Rezension die vierfache Länge des griechischen. Doch überragt er diesen nicht immer in gleichem Masse. Der griechische Kanon 14 und der äthiopische Kanon 13 haben folgenden Wortlaut:

Ἐπίσκοπον μὴ ἐξεῖναι καταλείψαντα τὴν ἑαυτοῦ παροικίαν ἑτέρᾳ ἐπιπεδᾶν, κἂν ὑπὸ πλειόνων ἀναγκάζηται, εἰ μή τις εὔλογος αἰτία ᾖ τοῦτο βιαζομένη αὐτὸν ποιεῖν, ὡς πλέον τι κέρδος δυναμένου αὐτοῦ τοῖς ἐκεῖσε λόγῳ εὐσεβείας συμβάλλεσθαι· καὶ τοῦτο δὲ οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλὰ κρίσει πολλῶν ἐπισκόπων καὶ παρακλήσει μεγίστῃ.

Si fuerit episcopus, qui deseruerit sedem suam et munus suum et officium suum, quo eum decet bene instituere populum suum, et abierit in aliam regionem, etiamsi id fiat propter calamitatem aut rem aliquam malam, eiciatur et moveatur de ordine suo. Si vero enim rogaverint eum episcopi, ut maneat secum pro necessitate aliqua vel propter utilitatem aliquam civium illius urbis, in qua constitutus erat, maneat in statione sua ibi, donec absolvat id, quod desiderant ab eo.

Die Differenz ist, wie die beiden Beispiele zeigen, nicht bloss eine quantitative, sondern auch eine qualitative. In Kanon 11 hat der Aethiopier das κληρικὸς ὤν ausgelassen, und demgemäss wendet sich seine Verordnung nicht bloss an die Kleriker, wie die griechische, sondern an alle Christen. Im andern Kanon ist die Verschiedenheit noch grösser. Der Aethiopier hat nicht bloss den griechischen Kanon einseitig und schief wiedergegeben, sondern auch einen Beisatz gemacht, der im griechischen Text ganz fehlt.

Die Syrer haben 82 oder 83 Kanones. Jene Zahl findet sich in der Ausgabe, welche Lagarde in den Reliquiae syr. p. 44—61 veranstaltete. Der Abschnitt führt die Aufschrift: »Das achte Buch des Klemens, διατάξεις, d. h. Verordnungen der Apostel, die durch Klemens an die Völker geschickt wurden«.

Digitized by Google

Die Zahl 83 hat Ebedjesu in seiner Epitome canonum apostolicorum. Mai giebt uns von dieser Rezension eine von A. Assemani herrührende lateinische Uebersetzung [1]). Der syrische Text fällt hienach ganz mit dem griechischen zusammen, und die verschiedene Zahl rührt daher, dass die Kanones 12—13 und 49—50 je in einen (12, 48) zusammengezogen wurden. Es sind nur einige Kanones umgestellt; 45 steht vor 44, 66 vor 64. Auch wurde zwischen Kanon 50 und 51, bezw. 48 und 49 ein ziemlich umfangreicher Zusatz zur Erläuterung und Begründung der Verordnung über die Taufe eingeschoben. Ueberschrieben ist die Sammlung in der lateinischen Uebersetzung: Canones apostolorum, qui dati fuere per sanctum Clementem discipulum apostolorum. Die Apostel aber, welche die Kanones aufstellten, sind nach der kurzen Einleitung, welche an die Ueberschrift sich anschliesst, bezw. den Verordnungen vorausgeht, nicht die Apostel i. e. S., die Zwölfe, sondern ihre Schüler, die ältesten Bischöfe. Es heisst hier nämlich: lange nach der Himmelfahrt des Herrn und nach dem Hingang der Apostel, als die Bischöfe noch mit dem Namen des Apostolates bezeichnet wurden und sie ihrerseits die Presbyter Hausgenossen (domesticos, familiares) nannten, indem die Väter jenen grossen Namen später aus Scheu den Zwölfen überliessen, sich Bischöfe und die Presbyter Presbyter nannten, in jener Zeit also, da die Bischöfe noch Apostel genannt wurden, seien sie zusammengekommen und haben folgende Kanones aufgestellt.

2.

Indem wir uns der zweiten in der Ueberschrift dieser Abhandlung genannten Schrift zuwenden, den Canones Hippolyti, ist vor allem einiges über ihre Geschichte zu bemerken.

Der erste, welcher die Aufmerksamkeit des Abendlandes auf die nur arabisch überlieferte Schrift lenkte, ist der Dominikaner Wansleben. Er teilte (S. 280 ff.), und zwar wahrscheinlich aus dem in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts verfassten und Lampas tenebrarum et declaratio officiorum betitelten Nomokanon des Jakobiten Abulbarakat, 1677 die Titel der 38 Kanones mit [2]). Weitere Mitteilungen machte dann gegen Ende

1) Scriptorum vet. nova collectio X, 8—17.

2) Die Titel wurden, teils französisch, teils lateinisch, wiederholt durch

Digitized by Google

des vorigen Jahrhunderts Simeon de Magistris, indem er in den Acta Martyrum ad Ostia Tiberina 1795 (p. 478—484) aus einer vatikanischen Handschrift (151) ausser den Titeln der Kanones die Inskription und Subskription des Schriftstückes und die beiden ersten Kanones, den zweiten wenigstens bis zum Schlusssatz, arabisch und lateinisch veröffentlichte und über den Inhalt einiger weiteren Kanones kurze Andeutungen gab [1]). Bunsen gab ferner in seiner Hippolyt-Monographie (1852 I, 525—527) aus einer Bodleianischen Handschrift die Kanones 2—4 und einige Sätze aus den Kanones 20—21 in einer deutschen Uebersetzung heraus, welche ihm durch Dr. Steinschneider besorgt worden war. Das Ganze wurde endlich durch D. B. Haneberg arabisch und mit lateinischer Uebersetzung veröffentlicht in der Schrift: Canones S. Hippolyti 1870. Die Edition ruht auf zwei römischen Handschriften, einer vatikanischen v. J. 1372 und einer barberinischen v. J. 1350. Die lateinische Uebersetzung Hanebergs wurde, durch H. Vielhaber und L. Stern verbessert, von H. Achelis in der schon wiederholt erwähnten Schrift 1891 wieder abgedruckt.

Whiston glaubte die Kanones alle, vier (13, 28, 29, 35) ausgenommen, auf die AK zurückführen zu können und erklärte die Schrift im ganzen für einen Auszug aus diesem Werke [2]). Bickell (S. 190) erklärte das Verfahren in solcher Ausdehnung mit Recht für durchaus willkürlich. Doch fand er in einem Teil der Kanones (2—8; 10—17) eine unzweifelhafte Uebereinstimmung mit dem achten Buche der AK. Er stellt die Schrift demgemäss den bekannten Auszügen aus jenem Buch an die Seite, indem er annimmt, denselben seien hier andere Kanones willkürlich zugesetzt worden. Haneberg glaubte die Schrift dem Kirchenlehrer zuschreiben zu können, dessen Namen sie trägt, sofern derselbe, was er von den Aposteln empfangen hatte, sammelte und mit Eigenem vermehrte. Dabei verhehlte er sich

---

Ludolf, Commentarius p. 333—334; Whiston, Primitive Christianity reviv'd 1711 III, 543; Fabricius, S. Hippolyti opp. 1716 p. XXII; Bickell, Gesch. d. KR. 1843 I, 186—187; Bunsen, Hippolytus u. s. Zeit 1852 I, 521—523; Migne, Patrol. gr. X, 957—960; Achelis, die Canones Hippolyti 1891 S. 12—16.

1) Abgedruckt durch Migne, Patrol. gr. X, 958—962.

2) Prim. Christianity rev. III, 543. Seine Parallelen wurden wieder abgedruckt durch Fabricius, S. Hipp. opp. p. XXII.

Digitized by Google

zwar nicht, dass die Auffassung einigen Bedenken unterliege, indem einzelne Punkte gegen die Autorschaft Hippolyts zeugen oder der Disziplin des christlichen Altertums widersprechen. Indessen schienen ihm diese Schwierigkeiten nicht von solcher Bedeutung zu sein, um gegen das Selbstzeugnis der Schrift aufkommen zu können (S. 24—26).

Das Urteil des ersten Herausgebers fand teils Zustimmung, teils Ablehnung. Eine eingehende Untersuchung wurde aber erst wieder durch Achelis angestellt, und sie führte im wesentlichen zu dem gleichen Ergebnis. Nur erkannte Achelis die Schrift dem berühmten Kirchenlehrer nicht so ohne weiteres und so ganz zu, wie sie auf uns kam, sondern bloss in der geläuterten Gestalt, in welcher sie ihm aus dem Schmelztiegel der Kritik hervorging, gereinigt von den Zuthaten einer späteren Zeit und befreit von der Unordnung, in welche ein Teil geraten sein sollte. Die Schrift ist ihm näherhin die Kirchenordnung, welche Hippolyt seiner Gemeinde gab, als er aus der Gemeinschaft der katholischen Kirche ausschied, und identisch mit der Ἀποστολικὴ παράδοσις, welche auf der Statue des Kirchenlehrers verzeichnet ist.

Die Canones Hippolyti fallen inhaltlich in der Hauptsache mit der sog. Aegyptischen Kirchenordnung zusammen. Doch decken sich die Schriften nicht völlig. Folgende Tabelle wird das Verhältnis klar machen. Es entsprechen sich die Kanones:

C. H.	Aeg. KO.	C. H.	Aeg. KO.
1	—	22	55
2—3	31	23	—
4	32	24	56
5	33	25, 1	61
6	34	25, 2—27	62, 1—3
7	35—38	28—29, 1	58—60, 1
8	39	29, 2	62, 4
9	—	30	—
10	40	31	—
11—17	41—44, 1	32	47
18	—	33, 1	—
19	44, 2—46	33, 2—35	49—52
20, 1	—	36	53—54
20, 2	48, 2	37	—
21	60, 2	38	—

Digitized by Google

Die C. H. gehen hienach über die Aeg. KO. nicht unerheblich hinaus. Acht Kanones haben in dieser Schrift gar keine Stelle; zwei andere fehlen zum Teil. Dieselben enthalten ein Glaubensbekenntnis (1), Verordnungen über die Aufnahme eines fremden Presbyters und die Ehrung der Witwen (9), über die Behandlung der Wöchnerinnen (18), über die Fasttage (20, 1), über die Spendung der Eucharistie durch die Diakonen (31), über den Gottesdienst für die Verstorbenen (33, 1), über das Erscheinen der Geistlichen beim Gottesdienst des Bischofs in schöneren Gewändern (37), über die Feier der Osternacht (38), eine Anrede an die Katechumenen [1]) nebst einer am Schluss angehängten Verordnung über die Spendung der Kommunion (30), die Ermahnung, die Verordnungen nicht zu verändern, mit der vorausgehenden Bemerkung, dass die Bischöfe, unsere Brüder, in ihren Gemeinden alles einzelne nach den Geboten der Apostel, unserer Väter, anordneten, was aber wegen des Mangels des Amtes nicht alles aufzuführen sei (23). So weit ist das Mehr der C. H. in der Tabelle angedeutet. Es ist aber auch noch in anderen Kanones einiges neu: in K. 3 das Gebet für die Bischofsweihe und am Schluss die Verordnung über die Benediktion des Oeles und der Erstlinge; in 7 die Verordnung über den ehelichen Stand des Subdiakons und dessen und des Lektors Stellung beim Gebet; in 8 der Schlusssatz: der Presbyter, dessen Frau gebäre, solle nicht exkommuniziert werden; in 15 die drei letzten Viertel: usurarius, iniuriosus etc.; in 17 der Abschnitt über das Verhalten der christlichen Frau und die Behandlung der Wöchnerinnen bis zu ihrer Reinigung. Umgekehrt vermisst man von der Aeg. KO. in den C. H. nur weniges. In der Tabelle fehlt nur Kanon 57, und dieser fällt nicht ins Gewicht, da er mit einem Teil von K. 62 die bekannte Doublette bildet. Einige Stücke aber sind in der Aeg. KO. etwas ausführlicher gehalten, namentlich die Kanones über die Bekenner (34) und die zu segnenden Früchte (54), die das Taufsymbol und die Salbung der Getauften betreffenden Abschnitte (46), und die Verordnung über die Gebetszeiten (62). Die Witwen und Jungfrauen (c. 37—38) haben in den C. H. in dem Abschnitte über die kirchlichen Stände keine Stelle, wenn sie auch sonst (c. 32) erwähnt

1) Achelis S. 281—291 findet in dem Stück zwei zufällig aneinandergereihte Predigtfragmente.

Digitized by Google

werden. Die Differenz wurde aber in der Tabelle nicht angemerkt, da der Kanon Hippolyts über die Lektoren und Subdiakonen (7) Bestimmungen enthält, welche einigermassen mit den entsprechenden Kanones der Aeg. KO. sich berühren, so dass anzunehmen ist, dass ursprünglich auch hier Uebereinstimmung bestand.

Die Aeg. KO. enthält hienach im ganzen nur, was auch in den C. H. steht. Die Schriften sind also inhaltlich aufs engste mit einander verwandt. Achelis glaubte unter diesen Umständen die Aeg. KO., wie einerseits als Quelle des achten Buches der AK, so andererseits als blosse Umarbeitung der C. H. und diese hinwiederum, von Interpolationen abgesehen, als eine Arbeit des Kirchenlehrers betrachten zu sollen, dessen Name an ihrer Spitze steht. Die These ist aber in ihrem zweiten Teile, wie sich uns bereits ergab, zweifellos unrichtig. Die Aeg. KO. ist nicht eine Quelle der AK, sondern ein Auszug aus denselben. Bei diesem Sachverhalt steht aber auch der erste Teil in Frage. Wenn die Aeg. KO. in dem entsprechenden Abschnitt ein Auszug aus den AK ist, so hört sie auf, unmittelbar für die C. H. zu zeugen, und mit ihrem Zeugnis geht für die Echtheit dieser Schrift die Hauptstütze verloren. Die Schrift selbst verrät entschieden einen anderen Ursprung.

Um die Schrift Hippolyt zueignen zu können, ist vor allem manches als spätere Zuthat in ihr zu streichen, und dieses Verfahren ist nicht ohne Bedenken. Die Aeg. KO. scheint der Kritik zwar einen festen Anhaltspunkt zu bieten. Aber die Stütze ruht doch vielfach auf der Annahme, dass die Schrift unmittelbar aus den C. H. geflossen sei, und mit dieser Voraussetzung bricht sie grossenteils zusammen. Auch fallen die Schriften bei aller Uebereinstimmung nicht so ganz zusammen, dass man die eine ohne weiteres nach der anderen korrigieren könnte. Die C. H. enthalten mehrere eigene Abschnitte, und für diese bietet die Aeg. KO. gar keine Kontrolle. Die Subjektivität hat daher hier grossen Spielraum. Die Kritik kann leicht irren, und wir werden sehen, dass Achelis sicher zu weit gegangen ist. Hier sei zunächst nur bemerkt, dass die Stellen, welche am bestimmtesten gegen die Autorschaft Hippolyts sprechen und dementsprechend von Achelis gestrichen wurden, gerade in den angedeuteten Abschnitten stehen, welche die scho-

Digitized by Google

nendste und sorgfältigste Behandlung erfordern. Die Stellen sind also, wenn man sich nicht etwa in einem Zirkel bewegen will, nicht so leicht preiszugeben. Zudem sind noch andere vorhanden, welche ihnen an Bedeutung kaum nachstehen, wenn sie bei dem Ausscheidungsprozess auch belassen oder wohl eher übersehen wurden. Das Urteil über die Schrift kann bei unbefangener Betrachtung nicht zweifelhaft sein.

Achelis meint, in der Rede von den quidam perditi homines qui de verbo Dei nefaria edixerunt in dem Glaubensbekenntnis (c. 1) eine Polemik Hippolyts gegen Kallistus erblicken zu dürfen. Die Auffassung hat indessen alles gegen sich. Dem Autor der C. H. ist es vor allem und allein, wie das vorausgehende zeigt, um die wahre Gottheit des Sohnes zu thun, bezw. um das Bekenntnis: trinitatem, quae est omnino aequalis in honore, esse aequalem in gloria, neque esse ipsi initium neque finem. Das war aber nicht der Standpunkt, den Hippolyt in der Trinitäts- oder Logoslehre einnahm; das war nach den Philosophumenen (IX, 12) eher die Lehre seines Gegners. Die Stelle führt also nicht zu dem Kirchenlehrer hin, sondern vielmehr von ihm hinweg, und die Sache wird auch dadurch nicht viel anders, dass der von der Trinität näherhin handelnde Satz, wie es durch Achelis geschah, für eine Interpolation erklärt wird. Denn es bleibt noch die andere Stelle, und dass Hippolyt die Lehre Kallists über den Logos mit dem fraglichen Prädikat sollte bezeichnet haben, ist nichts weniger als wahrscheinlich. Der Kanon wendet sich auch nach der von Achelis vorgenommenen Streichung gegen eine Lehre, welche dem Glauben an Christus als Sohn des lebendigen Gottes, bezw. der Gottheit des Erlösers Eintrag that. Darum heisst es von ihren Vertretern: De verbo Dei nefaria edixerunt. Das passt aber auf Kallistus, wie er, ob mit Recht oder Unrecht, in den Philosophumenen dargestellt wird, in keiner Weise. Wenn er gemeint wäre, so müsste es vielmehr heissen: de Deo (patre) nefaria edixit. Uebrigens liegt zu dem Streichen der Stelle lediglich kein Grund vor. Dass hier von der Trinität die Rede ist, während nach dem vorausgehenden Satz sermo instituendus est de fide sacra sana, quae est de Domino nostro Jesu Christo, filio Dei vivi, berechtigt dazu nicht. Die Momente bilden keinen Gegensatz, noch weniger einen Widerspruch. Die Lehre vom Sohne Gottes hat zu-

Digitized by Google

gleich einen trinitarischen Charakter, und der Wechsel im Ausdruck ist in unserem Fall um so weniger zu beanstanden, als das trinitarische Verhältnis im zweiten Satz nicht weiter behandelt wird, als es bereits im ersten geschehen ist.

Ein zweiter Punkt, welcher gegen Hippolyt entscheidet, von Achelis freilich gar nicht beachtet wurde, steht am Schluss des 15. Kanons. Hier wird bezüglich der schweren Sünder, welche nach der Taufe rückfällig werden, verordnet: ex ecclesia expellantur, donec paenitentiam egerint cum fletu, ieiunio et operibus misericordiae. So dachte Hippolyt, wie wir ihn aus den Philosophumenen (IX, 12) kennen, wieder nicht. Er kannte für die schweren Sünder keine Busse, bezw. kirchliche Absolution. Er vertrat in der Bussfrage, welche seine Zeit bewegte, standhaft und rücksichtslos die alte Strenge, während Kallistus für eine Klasse von Sündern Milde walten liess, und diese Differenz war an dem Bruch, welcher zwischen beiden enstand, ebenso beteiligt, als die verschiedene Stellung zur Trinitätslehre. Wir müssen also die Interpolationen noch weiter ausdehnen, als es durch Achelis geschah, oder, da dieses doch wohl nicht angeht, entweder die Philosophumenen oder die C. H. dem Kirchenlehrer absprechen. Die Entscheidung dürfte nicht schwer sein. Wollte man aber je die Philosophumenen preisgeben, so wäre immerhin sehr wenig gewonnen. Mit der Schrift geht uns zugleich die Quelle verloren, welche allein über Hippolyt so viel Licht verbreitet, dass wir sein Verhältnis zu den C. H. allenfalls näher bestimmen können [1]).

Mit der Autorschaft Hippolyts wird sofort auch die Entstehung der Schrift in der Zeit und der Heimat des Kirchenlehrers zweifelhaft. Die einschlägigen Argumente ziehen alle ihre Kraft mehr oder weniger aus jener Voraussetzung, und man darf zuversichtlich behaupten: wenn der Name Hippolyts mit der Schrift nicht in Verbindung stünde, würde niemand darauf kommen, die Kanones an den Anfang des 3. Jahrhunderts und nach Rom zu verlegen. Man sehe die Beweise nur näher an, welche von Achelis in dieser Beziehung vorgebracht wurden, und man wird alsbald erkennen, welch starke Mängel

1) Die hier betonten Punkte wurden bereits durch Duchesne im Bulletin critique 1891 p. 45—46 gegen die Theorie von Achelis geltend gemacht.

Digitized by Google

ihnen anhaften. Ich verweise insbesondere auf S. 232—235. Die hier gesammelten Parallelstellen beweisen wohl, dass die fraglichen Einrichtungen schon zur Zeit Tertullians bestanden. Was aber die Hauptsache ist, dass die Einrichtungen über jene Zeit hinaus sich nicht erhielten, das ergeben sie nicht. Zu dem bereits (S. 269) gewonnenen gesellt sich somit ein neuer Gesichtspunkt, welcher das bezügliche Beweisverfahren im ganzen in Frage stellt. Indessen will ich bei diesem allgemeinen Urteil mich nicht beruhigen. Ich werde Achelis zwar nicht in allen seinen Beweisgängen folgen. Dies ginge weit über den Rahmen hinaus, in welchem sich meine Untersuchung zu halten hat. Nach dem bereits Bemerkten ist es auch nicht notwendig. Es genügt, die Hauptargumente kurz zu beleuchten.

Für den Anfang des 3. Jahrhunderts als die Zeit der Schrift soll hauptsächlich die in ihr zu Tage tretende kirchliche Verfassung zeugen (S. 219 ff.). Die Verfassung ist aber im wesentlichen völlig dieselbe, wie sie auch in der Aeg. KO. erscheint, und doch ist diese Schrift, wie wir wissen, in dem betreffenden Teil ein Auszug aus dem achten Buch der AK, welches nicht vor dem Anfang des 5. Jahrhunderts entstanden ist. Das Argument ist also durchaus hinfällig. Es beruht zudem auf einer Voraussetzung, welche selbst mehr als fraglich ist. Die Stellen, in welchen der Subdiakon vorkommt, sollen Interpolationen (c. 7) oder Schreibfehler (c. 21) sein (S. 150—152). An der einen Stelle mag in der That durch Versehen und Nachlässigkeit aus dem Diakon ein Subdiakon geworden sein. Da der Text nur durch wiederholte Uebersetzungen auf uns kam, so ist mit einer solchen Möglichkeit unbedingt zu rechnen. Die andere Stelle (c. 7) aber lässt sich in der angeführten Weise nicht erklären. Der Subdiakon hat in allen verwandten Schriften eine Stelle. Er steht insbesondere auch in der Aeg. KO. Achelis sieht sich so zur Annahme genötigt, dass die Interpolation bereits dem Verfasser dieser Schrift vorlag, und er muss selbst einräumen, dass dieser Umstand seiner Auffassung nicht zur Empfehlung gereicht. Gleichwohl soll die Stelle, da für den Subdiakon in der Verfassung und dem Kultus nach der Schrift kein Platz sei, nicht als echt gelten können. Aber wo, muss man da fragen, sollen denn die Subdiakonen hervortreten? Das achte Buch der AK kann uns hier allein Aufschluss geben, und

Digitized by Google

wenn wir dasselbe zur Vergleichung heranziehen, finden wir in den C. H. lediglich keine Stelle, wo wir eine weitere Erwähnung der Subdiakonen erwarten könnten. In der eingehenden Beschreibung der Liturgie, welche jenes Buch enthält, erscheinen die Subdiakonen nur mit zwei untergeordneten Aufgaben betraut (c. 11), und keine dieser Aufgaben hat in dem summarischen Bericht der C. H. eine Stelle. Die Stelle kann also ohne völlige Willkür nicht gestrichen werden, und wenn sie bleibt, dann fällt die Schrift, wie Achelis selbst anerkennt, über die Zeit Hippolyts hinaus. Der Subdiakon wird zuerst in dem Briefe des Papstes Kornelius an den Bischof Fabius von Antiochien (Eus. VI, 43) und in den gleichzeitigen Briefen Cyprians erwähnt. Tertullian und Hippolyt kennen ihn noch nicht. Achelis hält es unter diesen Umständen für wahrscheinlich, dass Papst Fabian (236—250) den Subdiakonat und die anderen niederen Ordines eingeführt habe. Die Annahme mag bestreitbar sein. Wenn aber der Ordo auch allenfalls über die Zeit Fabians hinaus- und in die Zeit Hippolyts zurückreicht, so bleibt es immerhin mehr als zweifelhaft, dass schon damals eigentliche Verordnungen über ihn sollten gegeben worden sein, wie wir sie in den C. H. treffen.

Gleich der kirchlichen Verfassung weist auch die Erwähnung der Quadrages c. 20 über die Zeit Hippolyts hinaus. Achelis musste demgemäss auch hier eine Interpolation annehmen. Aber der Grund, auf den er sein Verfahren stützt, ist durchaus nichtig. Die Stelle widerspricht nicht, wie er bemerkt (S. 103), der Verordnung c. 22, die Osterwoche sorgfältig zu beobachten. Denn diese Woche wurde, wie die AK (V, 18), Pseudoignatius (Philipp. 13, 3) und Epiphanius (Expos. fid. c. 21) zeigen, auch nach dem Aufkommen der Quadrages im Orient besonders hervorgehoben, weil die Fastenordnung in ihr strenger war als in der vorausgehenden Zeit. Es besteht also kein Recht, das Wort zu streichen, und wenn dasselbe bleibt, so führt es uns mindestens in das 4. Jahrhundert herab. Der erste Zeuge der Quadrages ist das Konzil von Nicäa (c. 5), und allem nach ist die Einrichtung erst kurz zuvor aufgekommen. Origenes kann nicht als Zeuge gelten. Die bezügliche Stelle in seinen Werken (In Lev. hom. X, 2) hat ohne Zweifel durch den Uebersetzer Rufin gemäss der Praxis seiner Zeit eine Umgestaltung erfahren.

Digitized by Google

Auch einige Punkte der gottesdienstlichen Ordnung schienen als Beweis für den Anfang des 3. Jahrhunderts in Anspruch genommen werden zu können. Die frühere Sitte, die Eucharistie am Sonntag zu feiern, bemerkt Achelis (S. 228), sei einerseits überschritten, indem die Feier nach dem Ermessen des Bischofs auch an anderen Tagen abgehalten werde (c. 37); andererseits aber sei der Stand, wie ihn Cyprian bezeuge, die tägliche Begehung der Eucharistie, noch nicht erreicht. Die C. H. seien demgemäss in die Zeit zwischen Tertullian und Cyprian und in den Occident zu verlegen. Der Schluss ist nur stichhaltig, wenn um die Mitte des 3. Jahrhunderts der eucharistische Gottesdienst allenthalben, wenigstens im Abendland, täglich abgehalten wurde. Wie wenig aber dieses der Fall war, zeigen Augustin (Ep. 54) und Sokrates (H. E. V, 22), um nur ein paar spätere Zeugen zu nennen.

Ein zweiter Punkt könnte sogar für ein noch höheres Alter geltend gemacht werden. Der eucharistische Gottesdienst soll nach der Schrift, wie in der Urkirche, noch am Abend stattfinden, da c. 32 verordnet werde, dass beim Empfang der Kommunion den Armen eine Gabe zugewendet und das Almosen vor Sonnenuntergang verteilt werde (S. 193). Aber wie kann man einen solchen Schluss ziehen? Um das J. 200 wird die Feier der Eucharistie in den Morgenstunden durch Tertullian (De cor. c. 3) ausdrücklich bezeugt; nach allgemeiner Annahme reicht die Praxis mindestens in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts zurück, und nun soll die längst überwundene Sitte noch am Anfang des 3. Jahrhunderts und zwar in Rom anzutreffen sein! Spricht dagegen nicht alle Wahrscheinlichkeit? Der Schluss stösst aber nicht bloss in der allgemeinen kirchlichen Praxis auf eine grosse Schwierigkeit, sondern er hat auch in der Schrift selbst keinen Grund. Es soll nicht betont werden, dass der fragliche Kanon wahrscheinlich nur von der Kommunion, nicht aber von dem eigentlichen eucharistischen Gottesdienst handelt, da ja ausdrücklich der Fall gesetzt ist, es wolle jemand die Kommunion empfangen zu einer Zeit, in welcher der Priester nicht in der Kirche anwesend ist, sondern nur ein Diakon, und demgemäss, wie es in C. H. selbst heisst, das sacrificium oblationis magnum nicht stattfinden konnte. Es soll ferner auch darauf kein Gewicht gelegt werden, dass nicht gesagt ist, die Almosen-

Digitized by Google

spendung sei der Kommunion ganz gleichzeitig. Aber das ist zu bemerken, dass in der Schrift nicht einmal gesagt ist, die Verteilung des Almosens habe am Abend zu erfolgen. Es heisst vielmehr ante occasum solis. Es wird also nur verordnet, das Almosen solle nicht über den Tag hinaus liegen bleiben. Die Austeilung kann somit sehr wohl auch im Laufe des Tages erfolgen. Wir kommen demgemäss nicht einmal für sie, geschweige denn für die Kommunion oder den eucharistischen Gottesdienst auf den Abend. Und wenn je noch ein Zweifel bestehen sollte, wird er durch die Vorschrift c. 28, vor und bis zur Kommunion Nüchternheit zu beobachten, gehoben. Denn diese Verordnung setzt die Abhaltung der Eucharistie am Morgen voraus und liess sich nur unter dieser Voraussetzung durchführen.

Einen Beweis für die Zeit Hippolyts ergeben also jene Züge aus der gottesdienstlichen Ordnung nicht. Wohl aber macht umgekehrt die Taufordnung c. 19 entschieden den Eindruck eines späteren Ursprungs. Man braucht nicht davon zu reden, dass in derselben vom Glauben in spiritum sanctum paracletum procedentem a patre filioque und von der Spendung der Taufe in nomine patris et filii et spiritus sancti, qui aequalis est, die Rede ist; man mag die hier vorliegenden offenbaren Anzeichen einer vorgerückteren Zeit mit Achelis als Interpolationen streichen, obwohl wiederum kein Grund zu dem Verfahren einzusehen ist. Aber man nehme den Abschnitt im ganzen. Es wird uns in ihm ein so ins einzelne ausgeprägter Taufritus geboten, dass er in der Litteratur nicht nur der vornicänischen Zeit, sondern auch der nächsten Jahrhunderte ganz allein dasteht und daher nicht ohne triftige Gründe an den Anfang des 3. Jahrhunderts gesetzt werden kann. Eine Parallele liegt nur in der Aeg. KO. vor, die aber in dieser Frage nicht etwa bloss selbst zweifelhafter Natur ist, sondern sicher nicht vor dem 5. Jahrhundert entstand. Viele Züge der Ordnung lassen sich zwar vereinzelt da und dort in der älteren Litteratur nachweisen. Aber einige sind durchaus singulär, wie die Verordnung: Mulier autem, cui impuritas accidit, illa vice non baptizetur, sed ad aliud tempus differatur, quo pura erit, und im ganzen weist der Abschnitt über die Zeit Hippolyts hinaus. Selbst wenn die Ordnung damals im wesentlichen thatsächlich bestand, so bleibt doch ihre vollständige Aufzeichnung in höchstem Grade un-

Digitized by Google

wahrscheinlich. Indem ich dieses ausspreche, bin ich mir wohl bewusst, dass ich mich auf einem Gebiete bewege, auf dem Täuschungen nicht ausgeschlossen sind. Bei einer Schrift indessen, wie es die in Rede stehende ist, sind derartige Argumente nicht unzulässig, und dies um so weniger, als sie nicht allein stehen, sondern durch eine Reihe von Punkten unterstützt werden, bei denen nicht ebenso ein verschiedenes Urteil möglich ist.

Im übrigen sollen die auf den Gottesdienst und die Sitte bezüglichen Bestimmungen hauptsächlich den Ort der Schrift darthun, indem sie ebenso von Aegypten weg- als nach dem Abendland hinweisen. Der Beweis für den abendländischen Ursprung hält aber die Probe ebenso wenig aus als der für die Entstehung am Anfang des 3. Jahrhunderts. Die Punkte, welche zu diesem Behufe in Anspruch genommen wurden, erscheinen bei unbefangener Prüfung alle als bedeutungslos. Keiner führt auch nur mit halber Sicherheit nach Rom. Man prüfe nur die das Amen bei der Kommunion betreffende Darlegung. In alter Zeit, wird bemerkt (S. 229), habe nach dem Zeugnis der Didache (das indessen in keiner Weise sicher ist; vgl. 10, 6) und Justins die Gemeinde das Weihegebet des Liturgen durch ein gemeinsames Amen bestätigt, und in Alexandrien habe der Brauch noch zur Zeit Dionysius des Gr. bestanden. In Rom dagegen habe sich nach dem Zeugnis des Papstes Kornelius die Sitte schon vorher insofern geändert, als jeder einzelne Empfänger nach Genuss der heiligen Speise Amen zu sagen pflegte, wie es noch zu Zeiten des Ambrosius und Augustin üblich gewesen sei. Diese spätere römische Sitte, welche sich zwischen Justin und Kornelius eingebürgert haben müsse, zeige sich aber auch in den C. H. Die Abfassung der Schrift sei also, unter Voraussetzung der entsprechenden Zeit, im Gebiete der römischen Sitte, sicherlich aber nicht in Alexandrien zu suchen. Der Schluss beruht auf der Voraussetzung, dass das eine Amen im Laufe der Zeit durch das andere verdrängt und ersetzt wurde. Diese Voraussetzung ist aber in keiner Weise zu erhärten. Die zwei Amen schliessen sich nicht aus; sie haben beide neben einander Platz, und man kann daher nicht von der gelegenheitlichen Erwähnung des einen auf das Fehlen des anderen schliessen. Wie wenig dazu ein Recht besteht, zeigt das Dokument, welches uns über den Punkt in erster Linie unterrichtet, das

Digitized by Google

achte Buch der AK (c. 13). Dasselbe enthält beide Amen.

Die Schrift bietet aber nicht bloss keinen Anhaltspunkt, um das Abendland als ihre Heimat zu betrachten; einige Punkte weisen im Gegenteil ziemlich deutlich auf den Orient hin, vor allem die Verordnung über die Verschleierung c. 17. Die Stelle lautet: Iuniores feminae virgines, quando tempus adest, quo ad gradum mulierum evehuntur, capita velent sicut mulieres grandiores παλλίοις, neque tamen tenui panno utantur. Sie besagt offenbar: wenn die Jungfrauen in ein Alter eintreten, in welchem sie den Frauen gleichstehen und diesen beigezählt werden, sollen sie sich ebenso wie diese verschleiern. Es wird also für die Frauen, die jungen Mädchen allein ausgenommen, allgemein und in gleicher Weise Verschleierung vorgeschrieben, und das war nach Tertullian (De virg. vel. c. 2) griechische oder orientalische Sitte. Achelis (S. 231) glaubt freilich die Verordnung auf die heiratenden Jungfrauen beziehen zu sollen. Dagegen spricht aber vor allem das Wort virgines am Anfang. Der Beisatz begreift sich bei jener Deutung schwer, da die Verordnung so nicht so fast Jungfrauen als vielmehr jungen Frauen gelten würde; er dürfte eher den Stand der bezüglichen Personen anzeigen. Sodann ist auch das folgende der Auffassung nicht günstig. Wozu, wenn nichts anderes als das Heiraten gemeint ist, die weitläufige Umschreibung: quando tempus adest etc.? Wie begreifen sich insbesondere die Worte: quando tempus adest, da die Zeit der Heirat doch nicht für alle Personen völlig die gleiche ist? Endlich müsste man nach dem Schlusssatz annehmen, dass in der Verschleierung der Frauen entsprechend dem Alter ein Unterschied bestanden hätte oder angestrebt wurde, und das ist wieder nicht wahrscheinlich. Weit eher lässt es sich denken, dass die älteren Jungfrauen für ihren Stand eine leichtere Verschleierung beanspruchten. Die Verordnung ist also klar, und wenn je noch ein Zweifel bestände, würde er wohl durch eine Parallele gehoben. Aehnlich wie unser Kanon fordert Tertullian, indem er als Montanist für die griechische Praxis eintritt, die Verschleierung der Jungfrauen von der Zeit an, ex quo transitum aetatis suae fecerint (De virg. vel. c. 1); ab ea aetate, a qua potuerunt concupiscentiam sui adducere et nuptias pati; ex illo enim virgo desinit, ex quo potest non esse (ib. c. 11). Ob es sich übrigens um Frauen oder Jungfrauen han-

Digitized by Google

deln mag: sicher ist, dass der Kanon bezüglich der Verschleierung gegenüber einer Lockerung der Sitte grössere Strenge einschärft, und dieser Zug weist an sich schon mehr auf das Morgenland als das Abendland hin.

Auch die Verordnung in can. 19, 5: Qui autem baptizandi sunt, feria quinta hebdomadis laventur aqua et edant, lässt sich schwerlich auf das Abendland beziehen. Das Baden am Donnerstag, bezw. Gründonnerstag, wird durch Augustin (Ep. 54 ad Jan. n. 9) erwähnt, und es wird mit der Uebung die Eigentümlichkeit begründet, die Eucharistie am Gründonnerstag, im Gegensatz zu den anderen Tagen des Jahres, des Abends zu feiern. Die Eigentümlichkeit, meint der Kirchenlehrer, rühre daher, weil am Gründonnerstag viele Leute baden und Baden und Fasten sich weniger leicht vertragen. Die Sitte war näherhin eine afrikanische. Die gedachte Feier der Eucharistie wird durch die Synode von Hippo 393 c. 28 und nur durch sie erwähnt. Die angeführte Stelle der C. H. führt uns daher vom Abendland weg in den Orient. Wie die koptischen Kanones zeigen, hatte insbesondere auch Aegypten die fragliche Praxis.

Die C. H. gehören hienach weder Hippolyt noch seiner Zeit und Heimat an. An einer Stelle verraten sie auch deutlich, dass sie nicht die Quelle der Aegyptischen Kirchenordnung waren.

Die Aeg. KO. verweist, wie bereits oben bei ihrer Prüfung zu erwähnen war, in dem Abschnitt über die Bischofsweihe auf eine frühere Stelle. Die Verweisung hat aber in ihr selbst keinen Grund; sie erklärt sich auch nicht aus dem Ganzen der koptischen Kanones der Apostel, und daraus erhellt, dass die Stelle ursprünglich einer anderen Schrift angehört. Die Erscheinung lässt nur diese Erklärung zu, und wir haben bereits gesehen, welches diese andere Schrift ist. Hier aber ist beizufügen, dass die Eigentümlichkeit aus den C. H. sich nicht erklären lässt, da diese die fragliche Verweisung nicht enthalten. Der Punkt mag auf den ersten Blick als geringfügig erscheinen. Im Grunde beweist er für sich allein schon mit voller Sicherheit, dass die C. H. nicht die Vorlage der Aeg. KO. waren. Andernfalls müssten, wenn irgend etwas, die fraglichen Worte dieser Schrift in jener anzutreffen sein, da sie zweifellos von der Quelle herrühren.

Nachdem dieses festgestellt worden, bleibt noch zu erörtern,

Digitized by Google

wann die Schrift entstand und wie sie sich zu den verwandten Schriftstücken verhält.

Wenn die Annahme, die Aeg. KO. sei eine Umarbeitung der C. H., nicht haltbar ist, so legt sich zunächst die umgekehrte Auffassung nahe, die C. H. seien eine neue Bearbeitung der Aeg. K.O. Inhaltlich fallen die beiden Schriften ja im ganzen zusammen. Nur geben die C. H. einige weitere Ausführungen. Indessen liegt das Verhältnis doch nicht so ganz einfach. In der überlieferten Gestalt reicht die Aeg. KO. nicht hin, um allein als Quelle der C. H. gelten zu können. Der erste Teil der Schrift, welcher zugleich mit den AK zusammentrifft, muss ausführlicher gewesen sein und, ähnlich der äthiopischen Rezension, besonders die Weihegebete enthalten haben. Achelis sah sich demgemäss veranlasst, in der Synopsis der fraglichen drei Schriftstücke die Aeg. KO. aus der äthiopischen Schrift zu ergänzen. Aber auch diese Annahme genügt zur Erklärung wahrscheinlich noch nicht. Der Kanon 23 lautet ganz wie der Schluss einer Schrift, und Achelis trug diesem Umstand Rechnung, indem er in der versuchten Rekonstruktion der C. H. dem Kanon eine Stelle am Ende der Schrift anwies. Die entsprechende Stelle in der Aeg. KO. berechtigt indessen zu dem Verfahren wenig. In den Abschnitten entsprechen sich nur die Ausdrücke: mandata apostolorum, und »Ueberlieferungen der Apostel«, und diese sind zu allgemein, um bei der durchgängigen Verschiedenheit eine Parallele, bezw. ein Abhängigkeitsverhältnis anzunehmen. Die Schriften haben zudem beide einen eigenen Schluss. Der Kanon verrät vielmehr, dass hier eine Quellenschrift zu Ende ging, und wir dürfen daran um so eher festhalten, als auch sonst noch manches auf eine weitere Vorlage hinweist. Was die C. H. gegenüber der Aeg. KO. Neues bieten, rührt schwerlich ganz von dem Autor her. Derselbe stellt sich zu sehr als Kompilator dar, als dass wir ihm ohne triftigere Gründe so weitgehende eigene Zuthaten zuerkennen könnten. Welches aber diese Schrift ist und wie der Autor überhaupt des näheren zu seinen Vorlagen sich stellte, das wird sich völlig vielleicht nie mehr und annähernd erst dann bestimmen lassen, wenn wir von einigen weiteren verwandten Schriften, namentlich der äthiopischen Rezension, von welcher Ludolf nur ein Bruchstück vorfand, genauere Kenntnis erhalten werden.

Digitized by Google

In einem Punkt können wir übrigens schon jetzt noch einen Schritt weiter gehen. Da die Schrift in ihrem ersten Teile sich aufs engste mit dem achten Buche der AK oder vielmehr mit den Auszügen berührt, welche von demselben veranstaltet wurden; da einer dieser Auszüge mit Hippolyt in Verbindung gebracht ist, und da der gleiche Name an der Spitze unserer Schrift steht, so drängt alles zu dem Schluss, die C. H. ruhen in dem entsprechenden Abschnitt näherhin auf dem Auszug, mit welchem sie den Autornamen gemein haben, und der Name Hippolyts sei dem Schriftstück eben deswegen vorgesetzt worden, weil er bereits in der Quelle stand.

Mit dem vorstehenden ist für die Zeit der Schrift bereits der terminus a quo gewonnen. Dieselbe reicht nicht über das 5. Jahrhundert hinaus, da an dessen Anfang erst die AK entstanden. Sie entstand wahrscheinlich nicht vor dem 6. Jahrhundert, da doch wohl einige Zeit verfloss, bis die AK weiter verbreitet und in Form von Auszügen neu verwertet wurden. Wie weit haben wir aber unter diesen Termin herabzugehen? Möglicherweise sehr weit, da die bisher bekannten Handschriften, welche die C. H. enthalten, nicht über das 14. Jahrhundert zurückreichen. Vielleicht aber liegt der terminus ad quem dem terminus a quo ziemlich nahe. Eine nähere Bestimmung vermag ich nicht zu geben. Genauere äussere Anhaltspunkte stehen mir nicht zu Gebote, und der Schrift selbst ist als einer blossen Kompilation bei ihrem abgeblassten Charakter nichts Sicheres zu entnehmen. Für die vorliegende Untersuchung kommt der Punkt auch nicht weiter in Betracht. Hier handelte es sich nur darum, ob die Schrift allenfalls als Quelle des achten Buches der AK gelten könne, und diese Frage dürfte hinreichend gelöst sein.

Digitized by Google

IX.

Pseudoignatius.

Theologie, Zeit und Vaterland.

Schon die ersten Herausgeber der AK erkannten, dass zwischen diesem Werke und den damals bekannten Briefen des Ignatius, der sog. längeren Rezension, eine enge Verwandtschaft bestehe, und bei dem Standpunkt, den sie zu den Schriften einnahmen, mussten sie die Arbeit des Klemens als Quelle der Briefe des Bischofs von Antiochien ansehen. Turrianus bemerkt, nachdem er eine Reihe von späteren Zeugen der AK angeführt, in den Prolegomenen seiner Ausgabe (fol. 9ᵇ): Ὁ δὲ Θεοφόρος Ἰγνάτιος καὶ αὐτὸς ἐν ταῖς αὐτοῦ ἐπιστολαῖς οὐκ ὀλίγα ἐκ τῶν Διατάξεων εὑρίσκεται παρειληφὼς οὐ μόνον κατὰ τὸν νοῦν, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὰς λέξεις, und teilt dann eine beträchtliche Anzahl von Parallelstellen mit. Aehnlich Bovius. Als man dann erkannte, dass beide Schriften in späterer Zeit eine weitgehende Veränderung erfuhren, legte sich der Gedanke nahe, dass die Fälschung von einer und derselben Hand ausgegangen sei, und Usher suchte die Auffassung in den Prolegomenen seiner Ignatiusausgabe (1644 c. 10—11) zuerst mit Gelehrsamkeit als die richtige zu erweisen. Daneben konnte sich aber auch noch die andere Ansicht behaupten, eine Benützung des Pseudoklemens durch Pseudoignatius. Zahn gab ihr in seiner Monographie über Ignatius (1873) schon aus dem einen Grund den Vorzug, weil in C. A. II, 1 als erstes Gesetz in Bezug auf Bischöfe zu lesen sei, dass unbescholtene Männer nicht unter fünfzig Jahren dazu zu bestellen seien, während Pseudoignatius eingehend zu beweisen suche, dass ganz junge Männer zu dem Amte gelangen

Digitized by Google

können, und dass sogar in der Metropole Antiochien ein Diakonus, welcher ermahnt werden müsse, seine Jugend nicht verachten zu lassen, dem Ignatius sofort nach seinem nahebevorstehenden Tode im Amt folgen dürfe (S. 149—153). Ebenso sprach sich neuestens Lightfoot in seiner Ignatiusausgabe (1885 I, 250—262) in diesem Sinne aus. Nur bestimmten ihn, wie wir in der Einleitung gesehen, andere Gründe. Ich selbst musste mich früher schon aus chronologischen Gründen für diese Ansicht entscheiden, da ich Pseudoignatius als Apollinaristen nicht vor dem Jahr 400 ansetzen konnte, während ich im Anschluss an die damals herrschende Auffassung die AK noch der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts zusprach [1]). Die Ansicht war überhaupt die vorherrschende. Die These Ushers fand bisher nur geringen Beifall. Erwähnt seien unter ihren Vertretern Lagarde (Reliquiae gr. p. VII) und Harnack (S. 241—265). Letzterer suchte sie aufs neue eingehend zu erhärten. Der Grund, der mein Urteil in der Frage bestimmte, ist durch die vorstehende Untersuchung zwar hinfällig geworden. Pseudoklemens hat sich Pseudoignatius zeitlich genähert. Ich könnte mich daher nunmehr leicht für die Identität der Interpolatoren erklären, eine These, der bei meinem jetzigen Standpunkt an sich eine gewisse Wahrscheinlichkeit zukommt. Der Schluss kann indessen nicht sofort gezogen werden. Nach den Ergebnissen allerdings, zu denen ich durch meine Studien bisher gelangt bin, ist der Boden für ihn hinlänglich vorbereitet. Nach der herrschenden Auffassung aber erhebt sich gegen ihn eine neue Schwierigkeit. Da nach dieser die beiden Autoren schon bisher einander zeitlich nahe standen, so treten sie jetzt, da Pseudoklemens um mehr als ein halbes Jahrhundert herabzurücken ist, beträchtlich auseinander, so dass die Identität zum voraus ausgeschlossen erscheint. An die Abhandlung über Pseudoklemens hat sich daher noch eine nähere Untersuchung über Pseudoignatius anzuschliessen. Es handelt sich insbesondere um die Zeit desselben, bezw. um seine Theologie und Christologie, da die Lehre bei Ermittlung der Zeit hauptsächlich den Ausschlag giebt.

Die Frage wurde von mir schon früher behandelt. Die Ausgabe der Briefe des Pseudoignatius veranlasste mich, ihr die

1) Vgl. Th. Quartalschrift 1880 S. 379; 1886 S. 678; Doctrina duodecim apostolorum 1887 p. LX.

Digitized by Google

Aufmerksamkeit zuzuwenden, und ich begann die Arbeit, indem ich die Ansicht teilte, welche in Zahn jüngst den gelehrtesten Vertreter gefunden hatte, der Fälscher sei ein Arianer, näherhin ein Semiarianer. Je länger ich mich aber mit den Briefen beschäftigte und je öfter ich sie zum Behufe einer neuen Edition durchzulesen hatte, um so mehr stellte sich mir die Ansicht als unhaltbar dar und gelangte ich zu der Ueberzeugung, dass Pseudoignatius Apollinarist war. Ich gab meiner Auffassung ebensowohl in der Theologischen Quartalschrift 1880 (S. 355—378) als im zweiten Bande meiner Patres apostolici 1881 (p. X—XIII) Ausdruck, und die Beweisführung verfehlte nicht Eindruck zu machen. Harnack [1]) fand die Auffassung beachtenswert und besser begründet als die Ansicht, Pseudoignatius sei Semiarianer gewesen. Aehnlich äusserte sich Lipsius [2]). Lightfoot, welcher die Briefe seitdem allein gründlich durchgearbeitet, erklärte, dass von Arianismus bei Pseudoignatius im Ernste nicht die Rede sein könne, dass im Gegenteil manches auf das nicänische Bekenntnis hinweise. Nur wollte er auch nicht eigentlich auf Apollinarismus erkennen; er glaubte Pseudoignatius vielmehr als Mittelmann, als Ireniker betrachten zu sollen (S. 254—260).

Die These von dem arianischen oder semiarianischen Bekenntnis des Fälschers konnte so bereits als überwunden gelten, als sie plötzlich wieder auf den Schild erhoben wurde. In der Untersuchung, zu welcher ihm die Ausgabe der Lehre der zwölf Apostel Anlass bot, kehrte Harnack völlig zu der alten Auffassung zurück. Nach erneuter Prüfung, versichert er uns (S. 245), habe er die dogmenhistorischen Ausführungen Zahns über den christologischen Standpunkt des Interpolators Punkt für Punkt bestätigt gefunden, und wie nicht anders zu erwarten war, blieb die entschiedene Erklärung, obgleich ihr keinerlei Begründung beigegeben war, nicht ohne Wirkung. Ich bin indessen auch heute noch anderer Ansicht. Bei dem Gegensatz des Urteils ist der Punkt daher aufs neue zu untersuchen, und da es sich, wie aus der angeführten Bemerkung erhellt, hauptsächlich um Zahns und meine Gründe handelt, so dürfte der Aufgabe am besten entsprochen werden, wenn die gegnerischen Aufstellungen einzeln vorgeführt und geprüft werden. Ich werde denselben

1) Theologische Litteraturzeitung 1882 S. 271.
2) Deutsche Litteraturzeitung 1882 S. 1146.

Digitized by Google

ebenfalls Punkt für Punkt folgen, mein Urteil aber nicht mit der blossen Versicherung abgeben, sie nicht als probehaltig erkannt zu haben, sondern es eingehend begründen und den Leser dadurch in stand setzen, die Streitfrage selbst ohne Schwierigkeit zu prüfen [1]).

Zahn beginnt seine Ausführung (S. 132—136) mit der Bemerkung, dass der theologische Charakter des Fälschers in der Interpolation der älteren und echten Briefe deutlicher sich zeige als in den sechs jüngeren von ihm gänzlich ersonnenen Briefen, da er gerade auf christologisch und trinitarisch eigentümliche Stellen vor allem sein Augenmerk gerichtet habe. An dem, was ihm anstössig sei, wie an dem, was er an dessen Stelle setze, um den Ignatius zu einem Zeugen für seine Orthodoxie zu machen, verrate er am deutlichsten seinen dogmatischen Standpunkt. Das Urteil ist aber nichts weniger als sicher. Man kann im Gegenteil mit mehr Grund sagen: nicht in kleinen Abstrichen und Zusätzen, die an einer fremden Schrift vorgenommen werden, sondern in freien Darlegungen kommt der Gedanke eines Autors zum bestimmteren Ausdruck. Die Aenderungen beruhen ja nicht notwendig auf dogmatischen Gründen; sie können auch durch litterarische Rücksichten bestimmt sein, und es wird sich bald zeigen, dass bei Pseudoignatius von diesen keineswegs abzusehen ist. Doch wollen wir über den Punkt nicht weiter rechten. Hören wir, was für den arianisierenden Standpunkt des Fälschers im einzelnen vorgebracht wird.

»Eines der Dogmen«, fährt Zahn wörtlich fort, »deren deutliches Bekenntnis er bei Ignatius vermisste, war die Superiorität Gottes des Vaters über den Sohn und die Beschränkung des eigentlich gemeinten Gottesnamens auf den Vater. Daher wird jetzt mit polemischem Nachdruck gelehrt, dass Moses und die Propheten, wenn sie von Gott als dem einen und einzigen Gott reden, neben und nach welchem es keinen Gott giebt, vom Vater und Gott des Alls und Aller im Unterschied vom Sohne

1) In den Essays Critical and Historical, 4. A. 1877 I, 238—246, untersuchte auch J. H. Newman die Frage, und zwar mit dem Ergebnis, Pseudoignatius sei ein Arianer und habe in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts, näherhin zwischen 310 und 354 oder 359 geschrieben. Er fasste aber zu ausschliesslich die angeblich arianischen Stellen in den Briefen ins Auge, um zu einem richtigen Urteil gelangen zu können.

Digitized by Google

Gottes reden, und dass die Evangelien nur den Vater den allein wahren Gott genannt haben (Philad. 9; Ant. 4). Daher wird denn auch der hier so verschärfte und seinem ursprünglichen Sinn so entfremdete Spruch Joh. 17, 3, an welchen Ignatius nie auch nur anspielt, in eine Stelle eingetragen, wo es galt, mit einem Wort zu sagen, welches der seligmachende Glaube sei (Sm. 6). Zufällig ist es daher auch nicht, wenn Gott neben Christus erst durch den Interpolator das Attribut ὕψιστος erhält (Sm. Inscr.). Anstössig musste dann das Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεὸν τὸν οὕτως κτλ. sein und einem τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. Platz machen (vgl. Eph. 18), ebenso das Ἰ. Χρ. τοῦ θεοῦ ἡμῶν Eph. Inscr. einem Ἰ. Χρ. τοῦ σωτῆρος ἡμῶν. Vollends in Verbindung mit ἐν αἵματι erschien θεοῦ unerträglich und musste durch Χριστοῦ ersetzt werden, Eph. 1. Wenn man diesen Thatsachen gegenüber daran erinnert hat, dass der Interpolator anderwärts nicht selten Christus Gott nenne, also nicht häretische, arianisierende Theologie treibe, übersah man sowohl den Zusammenhang dieser Aenderungen mit den Aussagen über die ausschliessliche Gottheit des Vaters, als auch den Sinn, in welchem Christus von Pseudoignatius Gott genannt wird. Allerdings ist es eine Ketzerei, Christo die Gottheit durchaus abzusprechen und ihn für einen blossen Menschen zu halten (Ant. 5); aber ein viel grösseres Interesse hat der Verfasser, den Gedanken einer auf Wesenseinheit beruhenden Wesensgleichheit abzuwehren. Einigemal sagt er sogar aus freien Stücken die Gottheit Christi aus, wie Tars. 1: τὸν σωτῆρά μου καὶ θεὸν τὸν ὑπὲρ ἐμοῦ ἀποθανόντα, oder Eph. 15: ὁ κύριος ἡμῶν καὶ θεὸς Ἰησοῦς ὁ Χριστός. Aber sehr charakteristisch ist es, wenn er an letzter Stelle sofort zusetzt: ὁ υἱὸς τοῦ ζῶντος. Auf das Sohnsein oder das Erzeugtsein und die dadurch begründete Ungleichheit fällt überall der Ton.«

Zahn führt also nur zwei Stellen an, in denen Pseudoignatius aus freien Stücken die Gottheit Christi bekennt, Tars. 1, 2 und Eph. 15, 2, wie die Stellen nach der in meiner Ausgabe eingeführten Verseinteilung näher bestimmt werden mögen. Die zweite Stelle schwächt er zudem noch in ihrer Bedeutung ab. Das beigefügte Sohnsein oder Erzeugtsein und die dadurch begründete Ungleichheit soll hier den Nachdruck haben, nicht das Gottsein. Die Deutung ist aber, um auf sie zunächst einzu-

Digitized by Google

gehen, sicher grundlos. Das Sohnsein begründet an sich noch keine Wesensverschiedenheit. Die Nicäner betonten es nicht weniger als die Arianer, und doch hielten sie die Wesensgleichheit aufrecht. Die Deutung müsste also, will sie geltend gemacht werden, wenigstens durch den Kontext nahe gelegt sein. Aber auch dieser rechtfertigt sie in keiner Weise. Pseudoignatius spricht wohl ein paarmal von einer Superiorität des Vaters. Aber an den fraglichen Stellen bringt er sie nicht zum Ausdruck, und die Superiorität, von der er redet, beruht nicht auf einem höheren Wesen, sondern sie ist, wie wir später sehen werden, nach seiner eigenen ausdrücklichen Erklärung jene, die auch von den Nicänern des vierten und fünften Jahrhunderts allgemein anerkannt wurde. Er gebraucht nirgends auch nur einmal das Wort ἀνόμοιος. Noch viel weniger bedient er sich, um eine allenfallsige Wesensverschiedenheit anzudeuten, eines stärkeren Ausdruckes, und diese Haltung sollte denn doch nicht ganz unbeachtet gelassen werden, wenn man ihm das Interesse zuschreibt, den Gedanken einer auf Wesenseinheit beruhenden Wesensgleichheit abzuwehren. Die Deutung mag indessen dahingestellt bleiben. Halten wir uns an das Thatsächliche.

Zahn lässt Pseudoignatius nur einigemal aus freien Stücken die Gottheit Christi aussagen. Er sieht also absichtlich von den Stellen ab, in denen das vorgefundene Bekenntnis beibehalten wird. Mit dem Verfahren wird schwerlich der Sache volles Genüge gethan, und dies um so weniger, wenn das Streichen des θεὸς an einigen Stellen so sehr betont wird. Denn wenn diese Stellen in Betracht gezogen werden, so erhellt bereits, dass das Streichen weniger auf dogmatischen Gründen beruht, als Zahn annimmt, da es sonst allseitiger hätte vorgenommen werden müssen. Es war dann zu verweisen auf Polyk. 8, 3; Eph. 19, 3; Röm. Inscr.; 6, 3. Vielleicht auch auf Eph. 7, 2. Doch dürfte dieses Bekenntnis bei der sonstigen grossen Veränderung der Stelle eher der folgenden Klasse zuzuweisen sein. Indessen soll darauf kein weiteres Gewicht gelegt werden. Ebenso soll hier, da Zahn später selbst auf den Punkt zurückkommt, nicht hervorgehoben werden, dass Pseudoignatius Christus neunmal θεὸς λόγος nennt, nämlich Tars. 4, 1; 6, 4; Philipp. 2, 2; 3, 2; Trall. 10, 4; Magn. 6, 1; Philad. 4, 2; 6, 3; Smyrn. 1, 1. Als Stellen aber, in denen Christus aus freien

Digitized by Google

Stücken einfach als Gott bekannt wird, sind ausser den zwei bereits bekannten anzuführen: Trall. 7, 4: κατὰ δύναμιν Χριστοῦ τοῦ θεοῦ, 9, 1: οὐδὲ γὰρ ταὐτὸν θεὸς καὶ ἄνθρωπος, 10, 4: ἀληθῶς τοίνυν ἐγέννησιν Μαρία σῶμα θεὸν ἔνοικον ἔχον, 10, 6; καὶ ὁ .. πατὴρ ἀποκριθεὶς λέγει· ἀνάστα ὁ θεός, κρῖνον τὴν γῆν κτλ. — Philipp. 5, 2: εἰ δὲ θεὸς καὶ ἄνθρωπος, 6, 1: πῶς δὲ οὐχ οὗτος θεός, ὁ νεκροὺς ἀνιστῶν κτλ., 8, 4: μικρὰ γάρ σοι (τῷ διαβόλῳ) δοκεῖ σπάργανα, πάθη, περιτομή, γαλακτοτροφία· ἀνάξιά σοι ταῦτα κατὰ θεοῦ κατεφαίνετο, 9, 4: διὰ μὲν τοῦ πρώτου ἔδειξεν, ὅτι θεός, 11, 1: ἐπιλαθόμενος τοῦ νομοθέτου παρακελευομένου, ὅτι οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου, 11, 4: θεῷ πάντων τῶν νοητῶν καὶ αἰσθητῶν λέγεις κτλ. — Philad. 6, 3: θεὸν μονογενῆ καὶ σοφίαν καὶ λόγον θεοῦ — Smyrn. 3, 3: Θωμᾶς φησὶν αὐτῷ· ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου, 5, 2: σαρκοφόρον θεόν — Polyk. 3, 2: τὸν ἀπαθῆ ὡς θεόν, δι' ἡμᾶς δὲ παθητὸν ὡς ἄνθρωπον — Ant. 2, 1: die Schriftstellen Gen. 19, 24 und 1, 26 werden hier trinitarisch gedeutet und demgemäss Vater und Sohn unter den Bezeichnungen κύριος und θεὸς einander gleichgestellt; 3, 2: mit Jes. 9, 6 wird Christus θεὸς ἰσχυρὸς genannt; 4, 1: οἱ δὲ εὐαγγελισταὶ εἰπόντες τὸν ἕνα πατέρα μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ τὰ κατὰ τὸν κύριον ἡμῶν οὐ παρέλιπον, ἀλλ' ἔγραψαν· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος κτλ., 5, 2: ὅ τε ψιλὸν ἄνθρωπον λέγων τὸν Χριστὸν ἐπάρατός ἐστι κατὰ τὸν προφήτην, οὐκ ἐπὶ θεῷ πεποιθώς, ἀλλ' ἐπὶ ἀνθρώπῳ. — Eph. 7, 2: τὸν κύριον ἡμῶν θεὸν Ἰησοῦν τὸν Χριστόν, 19, 3: (θεοῦ ὡς ἀνθρώπου φαινομένου) καὶ ἀνθρώπου ὡς θεοῦ ἐνεργοῦντος.

Zu den zwei von Zahn hervorgehobenen freien Bekenntnissen der Gottheit Christi kommen also noch zwanzig. Gegen Philad. 6, 3 könnte zwar Einsprache erhoben werden, sofern hier dem θεὸς ein μονογενὴς beigefügt ist; vielleicht auch gegen einige der Stellen, in denen das Bekenntnis in Schriftworten ausgedrückt ist. Die Beanstandung ist zwar schwerlich stichhaltig. Das μονογενὴς schwächt nach dem Zusammenhang das θεὸς nicht ab; es deutet nur den persönlichen Unterschied zwischen Vater und Sohn an, und eine dahin gehende Bemerkung war nach der vorausgehenden Betonung der Einheit Gottes nicht überflüssig. Ob der Autor ferner aus freien Stücken Schriftworte herbeizieht, in denen das Bekenntnis enthalten ist, oder

Digitized by Google

das Bekenntnis mit eigenen Worten ausspricht, macht in unserer Frage keinen wesentlichen Unterschied. Im Gegenteil, wenn er Trall. 10 den Vater selbst den Sohn als Gott anreden lässt, gewinnt das Bekenntnis beträchtlich an Kraft, und die Steigerung tritt noch mehr hervor, wenn wir dem von dem Vater gesprochenen ἀνάστα ὁ θεὸς des Pseudoignatius das ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ des echten Ignatius Trall. 9, 2 gegenüberstellen. Die Einsprache entbehrt also des Grundes. Indessen mag sie allenfalls erhoben werden. Es bleiben immer noch annähernd zwanzig unanfechtbare Bekenntnisse, und diese Zahl spricht zur Genüge für sich selbst. Pseudoignatius kann unmöglich das θεὸς an einigen Stellen aus dogmatischen Gründen gestrichen haben. Er hat es ja zum mindesten dreimal so oft teils beibehalten, teils eingesetzt. Es müssen ihn vorwiegend litterarische Rücksichten bei jenem Verfahren bestimmt haben, und wie diese wirksam waren, zeigt besonders deutlich die Ueberschrift des Römerbriefes. Ignatius setzte hier dem Ἰησοῦς Χριστὸς zweimal ein ὁ θεὸς ἡμῶν bei. Das erschien dem Interpolator auf dem engen Raum als eine unschöne Häufung. Er liess darum das erste stehen, aus dem zweiten machte er ein κύριος ἡμῶν. Dazu kommt noch ein weiteres. Christus wird in einigen der obigen Stellen nicht bloss einfach Gott genannt; seine Gottheit wird auch in innige Beziehung zur Gottheit des Vaters gesetzt. Die Antiochener werden 1, 2 ermahnt, allen jüdischen und heidnischen Irrtum zu verwerfen und weder eine Vielheit von Göttern einzuführen noch Christus zu verleugnen unter dem Vorwand der Einheit Gottes, προφάσει τοῦ ἑνὸς θεοῦ. Dann wird ausgeführt, dass Moses und die Propheten, die Evangelisten und die Apostel, indem sie den einen Gott verkündigten, unsern Herrn nicht übergingen, vielmehr sofort auch ihn und zwar als Gott verkündigten (Ant. 2—4), und der Abschnitt mit den Worten geschlossen: πᾶς οὖν, ὅστις ἕνα καταγγέλλει θεὸν ἐπ' ἀναιρέσει τοῦ Χριστοῦ θεότητος, ἐστὶν διάβολος καὶ ἐχθρὸς πάσης δικαιοσύνης. Vgl. auch Philad. 6, 3. Das lautet wahrlich nicht arianisch oder arianisierend, sondern vielmehr nicänisch, und wir werden uns dieses Eindruckes um so weniger erwehren dürfen, wenn wir weiter erwägen, dass der Betonung der Einheit Gottes schlechterdings nichts beigefügt ist, um irgendwie eine Ungleichheit zwischen Vater und Sohn anzu-

Digitized by Google

deuten, ein Beisatz, dessen Fehlen an jenen Stellen bei einem Antinicäner ganz unbegreiflich wäre. Die These von der durchgängigen Betonung der Ungleichheit zwischen Vater und Sohn ist daher mit dem Wortlaut der Briefe völlig unvereinbar.

Die Ausführung Zahns besteht auch in den einzelnen Punkten die Probe nicht. Zur Erhärtung des Satzes, es werde mit polemischem Nachdruck gelehrt, dass Moses und die Propheten, wenn sie von Gott als dem einen und einzigen Gott reden, neben und nach welchem es keinen Gott gebe, vom Vater oder Gott des Alls im Unterschied vom Sohn reden, wird auf Eph. 6; Ant. 2. 3; Her. 7; Philipp. 2 verwiesen. Den Abschnitt des Antiochenerbriefes haben wir bereits kennen gelernt: es wird nach dem klaren Wortlaut nicht, wie Zahn behauptet, die Gottheit des Vaters im Unterschied vom Sohn, sondern gerade umgekehrt die Gottheit des Sohnes in Einheit mit dem Vater gelehrt. Eph. 6 rechtfertigt die Auffassung ebenso wenig: in dem ganzen Kapitel kommt ausser den Worten des Apostels Paulus Eph. 4, 4—6 nichts Einschlägiges vor. Her. 7, 1 lesen wir: Πιστεύω γὰρ εἰς τὸν πατέρα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ εἰς τὸν μονογενῆ υἱόν. Philipp. 2 wird wie die Einheit des Vaters, so auch die Einheit des Sohnes und die Einheit des hl. Geistes betont. Οὔτε οὖν, fasst Pseudoignatius 2, 4 seine Darstellung zusammen, τρεῖς πατέρες οὔτε τρεῖς υἱοὶ οὔτε τρεῖς παράκλητοι, ἀλλ' εἷς πατὴρ καὶ εἷς υἱὸς καὶ εἷς παράκλητος. Das sind also die Belegstellen. Es genügt, ihren Inhalt anzuführen, um die auf sie gebaute Ansicht als völlig grundlos darzustellen. Und was den unmittelbar folgenden Satz anlangt, dass Pseudoignatius die Evangelien nur den Vater den allein wahren Gott nennen lasse, so fehlt bei dem Autor gerade das, worauf der Nachdruck ruht, das Wörtchen »nur«. Die eine der Beweisstellen, Philad. 9, 2, lautet wörtlich: »Heilig ist der Paraklet, und heilig das Wort, des Vaters Sohn, durch welchen der Vater das All gemacht und für das All Vorsorge trifft; dies ist der Weg, der zum Vater führt, der Fels, der Zaun, der Schlüssel, der Hirte, das Heiligtum, die Thüre der Erkenntnis, durch welche eingingen Abraham und Isaak und Jakob, Moses und der gesamte Chor der Propheten, und die Säulen der Welt, die Apostel, und die Braut Christi, für welche er als Mitgift (φερνῆς λόγῳ) das eigene Blut vergoss, um sie zu er-

Digitized by Google

werden: all das zur Einheit des einen und einzigen wahren Gottes.« Die Stelle hat, wie man sieht, in keiner Weise die Schärfe, welche ihr durch Zahn gegeben wird. Noch weniger ist das bei der andern Stelle der Fall, Ant. 4. Sie wurde nach ihrem allgemeinen Inhalt bereits berücksichtigt. Sie soll aber hier noch in ihrem vollen Wortlaut mitgeteilt werden. Nachdem Pseudoignatius im vorausgehenden ähnlich von Moses und den Propheten gesprochen, fährt er fort: »Auch die Evangelisten haben, indem sie den einen Vater den alleinigen wahren Gott nannten, das, was unsern Herrn betrifft, nicht übergangen, sondern geschrieben: Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott; dieses war im Anfang bei Gott; alles ist durch dasselbe geworden, und ohne dasselbe ist nichts geworden, was geworden ist ... Die Apostel aber, indem sie sagten, dass Gott einer ist, sagten zugleich, dass auch Ein Mittler ist zwischen Gott und den Menschen.« Die Stelle enthält wieder das ausschliessende »nur« nicht. Wie bereits hervorgehoben wurde, will sie nicht einmal den Unterschied zwischen Vater und Sohn, sondern vielmehr die Einheit zwischen beiden betonen, und bei diesem Sachverhalt hätte es in unserer Frage nicht einmal viel zu bedeuten, wenn der Spruch Joh. 17, 3, was übrigens nach dem vorstehenden mehr als fraglich ist, wirklich so verschärft und seinem ursprünglichen Sinn so entfremdet worden wäre, wie Zahn weiter behauptet. Die Bemerkung endlich, dass der Vater erst durch den Interpolator das Attribut ὕψιστος erhalte (Sm. Inscr.), ist einfach unrichtig. Der Ausdruck steht schon in der Ueberschrift des alten Römerbriefes.

Zahn lässt sich weiter vernehmen: »Dass Gott ebenso der Gott wie der Vater Christi ist, muss der alte Ignatius erst lernen (Eph. 5, 1; vgl. Tars. 5, 1). Christus betet, um die ὑπεροχὴ des Vaters zu bezeugen (Sm. 7, 1). Dem Teufel, welcher ihn zum Gegenteil verführen will, antwortet er: Οἶδα τὸν ἕνα, ἐπίσταμαι τὸν μόνον ... οὔκ εἰμι ἀντίθεος, ὁμολογῶ τὴν ὑπεροχήν· ἐπίσταμαι τὸν τῆς ἐμῆς γεννήσεως αἴτιον .. τὸν πατέρα (Philipp. 12, 3). Cotelier bei Cler. II, 86 Anm. 7 citiert Stellen aus Basilius, Gregor von Nazianz und Hilarius, um dies Bekenntnis der ὑπεροχὴ des Vaters vom Schein des Arianismus zu reinigen. Jene jüngeren Verfechter des nicänischen Bekenntnisses betonten allerdings die im Begriffe der Erzeugung ausgesprochene

Digitized by Google

Superiorität des Vaters, um die Unterscheidung der Hypostasen sich möglich zu erhalten. Aber der Gedanke, auf diesem Wege den Monotheismus zu retten, war und blieb eine Lieblingsidee der arianisierenden Theologie, welche seit den dreissiger Jahren in mannigfachen Schattierungen die Majorität beherrschte. Ihr Vertreter ist auch Pseudoignatius. Gott-Logos ist Christus auch ihm; aber fast immer nur mit dem Zusatz, dass er der vor den Aeonen erzeugte eingeborene Sohn, der Erstgeborene aller Kreatur oder auch eingeborener Gott ist (Tars. 4; Eph. 16. 20; Philad. 4. 6; Magn. 6; Sm. 1), lauter Ausdrücke, welche im alten Ignatius schmerzlich vermisst und reichlich in denselben eingetragen werden.«

Der erste Punkt kann aber nach dem, was wir bereits wissen, keineswegs sicher auf eine arianisierende Richtung zurückgeführt werden. Er beweist zudem auch an sich nicht viel. Wir haben dieselbe Ausdrucksweise in zahlreichen Schriftstellen und bei nicänischen Vätern. Vgl. oben S. 165. Was will es also besagen, wenn Pseudoignatius einmal oder, wenn man je auch Tars. 5, 1 geltend macht, was aber Zahn selbst nicht mit Entschiedenheit zu thun wagt, allenfalls zweimal, von dem Gott und Vater Christi redet? Eben so wenig führt die Rede von der Superiorität des Vaters in das arianische oder semiarianische Lager hinüber. Zahn muss ja selbst einräumen, dass die Auffassung auch auf nicänischer Seite vorkommt. Und sie findet sich nicht bloss bei den genannten Vätern, und keineswegs etwa, wie man nach Zahn glauben sollte, nur bei späteren; sie findet sich auch bei Alexander von Alexandrien, vgl. Theodoret H. E. II, 3; bei Athanasius Contra Arian. orat. I, 58; bei Gregor von Nyssa Adv. Arium et Sab. c. 11 (Migne PG 45, 1296); bei Rufin De symb. apost. c. 6. Gregor von Nyssa führt Contra Eunom. I (Migne PG 45, 447) zur Begründung des fraglichen Vorranges auch das gleiche Schriftwort an, auf das Pseudoignatius sich stützt. Während der Schlusssatz bei diesem vollständig heisst: Ἐπίσταμαι τὸν τῆς ἐμῆς γεννήσεως αἴτιον καὶ κύριον καὶ ὑποστάσεως φύλακα· ἐγὼ γὰρ ζῶ διὰ τὸν πατέρα (Joh. 6, 57), schreibt jener: τὴν μὲν αἰτίαν τοῦ εἶναι ἐκεῖθεν ἔχων· ἐγὼ γάρ, φησί, ζῶ διὰ τὸν πατέρα. Der Beweis ist also nicht stichhaltig. Er gewinnt auch durch die nachfolgende Bemerkung, dass es eben eine Lieblingsidee der arianisierenden Theo-

Digitized by Google

logie gewesen sei, auf diesem Wege den Monotheismus zu retten, nicht an Kraft. Denn die Idee war, wie die angeführten Stellen zeigen, auch auf der entgegengesetzten Richtung sehr geläufig. Demgemäss lässt sich zunächst ebenso gut an einen Nicäner als an einen Antinicäner denken. Bei näherer Betrachtung ergiebt sich für jenen sogar eine grössere Wahrscheinlichkeit. Denn für den Arianer und Semiarianer ging der Vater dem Sohne nicht bloss als dessen Erzeuger, sondern auch vermöge eines Vorzuges im Wesen voran, und dieses zweite Moment wird nirgends geltend gemacht, während seine Hervorhebung bei einem Antinicäner doch mit Grund zu erwarten war. Ueberdies wird die ὑπεροχή nicht, wie man nach Zahn erwarten sollte, erwähnt, um den Monotheismus zu retten. Sm. 7 ist von diesem gar nicht die Rede. Im Philipperbrief wird der Punkt nur leise gestreift und in so weiter Entfernung von der fraglichen Stelle, dass er zu dieser nicht mehr in Beziehung gesetzt werden darf. Umgekehrt herrscht da, wo die monotheistische Frage behandelt wird, bezüglich der Superiorität des Vaters tiefes Schweigen, und das ist gewiss nicht ohne Bedeutung. Die Zusätze zu der Bezeichnung Christi als Gott-Logos endlich hätten wieder nur dann etwas zu besagen, wenn sie nicht auch auf nicänischer Seite geläufig gewesen wären. Dass aber diese Voraussetzung nicht zutrifft, wurde bezüglich des »Erstgeborenen aller Kreatur« und des übrigens nur einmal (Philad. 6, 3) vorkommenden »eingeborenen Gottes« bereits in der Abhandlung über die AK gezeigt. Vgl. S. 100 f. Wie ferner der weitere Zusatz, die Bezeichnung des Sohnes als πρὸ αἰώνων erzeugt, einen Arianer verraten soll, ist überhaupt nicht einzusehen. Die Worte fehlen zwar in dem Symbolum von Nicäa. Aber sie stehen, näherhin die vollere Formel πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, in den meisten späteren Symbolen des 4. Jahrhunderts, insbesondere in den Bekenntnissen von Jerusalem und Salamis (Epiph. Ancor. c. 118) und in dem Konstantinopolitanum. Lightfoot (S. 257) führt den Punkt mit grösserem Recht unter den Anzeichen der nicänischen Denkweise auf. Wir finden ihn, um nur einige weitere Zeugen anzuführen, bei Cyrill von Jerusalem Cat. IV, 7—8; XI, 5. 8. 19. 22; bei Athanasius Contra Arian. orat. II, 77; IV, 36; De decret. Nic. syn. c. 18; De synod. c. 3; Contra Apoll. I, 13; Basilius d. Gr. De spir. sancto c. 5 n. 14; Adv.

Digitized by Google

Eunom. II, 12. 13. 15; Gregor von Nyssa Adv. Arium et Sab. c. 4; Antirrhet. adv. Apoll. c. 24; Theodoret De incarn. Unigen. Migne PG 75, 1221. 1224. 1229. 1237. 1249.

»Das Alleranstössigste an seiner Vorlage«, fährt Zahn in der Würdigung des Pseudoignatius fort, »ist ihm, dass dort der Begriff einer die Existenz Christi begründenden und das Wesen schon des Präexistenten charakteristisch bestimmenden Erzeugung völlig fehlt. Wenn Ignatius Eph. 18 gesagt hatte: „Unser Gott, Jesus Christus ward im Leibe getragen von Maria nach Gottes Veranstaltung, aus Davids Geschlecht zwar, aber aus heiligem Geist", so schien das Gottsein dessen, der als Mensch Jesus Christus heisst, nicht auf die übernatürliche Empfängnis, aber erst recht nicht auf eine verschwiegene vorzeitliche Erzeugung gegründet, sondern eine auf sich selbst ruhende zu sein. Daher musste es jetzt heissen: „Der Sohn Gottes, der vor den Aeonen erzeugt worden und alles nach dem Willen Gottes hergestellt hat, dieser ward im Leibe getragen von Maria nach Gottes Veranstaltung, aus Davids Geschlecht zwar, aber durch heiligen Geist". Und dass dadurch nicht ein blosser Schein beseitigt worden, zeigt Eph. 7. Da war unzweideutig gesagt, dass der eine Christus nach seiner göttlichen oder geistigen Seite ἀγέννητος und nur nach seiner menschlichen Seite γεννητὸς sei. Die Schreibung mit doppeltem ν sollte wenigstens hier bei Ignatius nicht zweifelhaft sein, wo ja offenbar Christo nach seiner Gottheit, im Gegensatz zu seiner menschlichen Geburt Unerzeugtheit zugeschrieben wird. Von der sehr viel später durchgeführten strengen Unterscheidung von γεννητὸς und γενητὸς weiss auch der Interpolator noch nichts; zugleich aber verbietet ihm seine Theologie eine so wohlwollende, aber unrichtige Deutung, wie sie Athanasius dieser Stelle angedeihen liess; dass nämlich Ignatius durch ἀγέννητος dem präexistierenden Christus als dem aus dem Vater erzeugten Sohn das Gewordensein, die Geschöpflichkeit, habe absprechen wollen, während er ihn als den Fleischgewordenen γεννητὸς nenne. Dass der Sohn in irgend welcher Beziehung ἀγέννητος (oder ἀγένητος) sei, ist dem Interpolator eine unleidliche Abweichung von dem obersten arianischen und semiarianischen Dogma von dem εἷς oder μόνος ἀγέννητος (oder ἀγένητος). Daher musste so geändert werden: „Unser Arzt aber ist der allein wahre Gott, der Unerzeugte

Digitized by Google

und Unzugängliche, der Herr des Alls, Vater aber und Erzeuger des Eingebornen; wir haben als Arzt auch unsern Herrn Gott Jesus Christus, der vor den Aeonen eingeborner Sohn und Logos, später aber auch Mensch aus der Jungfrau Maria war" u. s. w.«

Die Beweisführung gipfelt, wie man sieht, in dem Schlusssatz. Aber hier springt sofort auch ihre Unzulänglichkeit in die Augen. Zahn nennt das εἷς oder μόνος ἀγέννητος das oberste Dogma der Arianer oder Semiarianer. Es blieb indessen unerhärtet, dass die Nicäner in dieser Beziehung anders dachten und von mehreren ἀγέννητοι redeten, und so lange das nicht bewiesen wird, ist die ganze Ausführung gegenstandlos. Der Beweis wird aber lange auf sich warten lassen. Nachdem durch das Konzil von Nicäa der Sohn in seinem Verhältnis zum Vater ausdrücklich als γεννηθείς bezeichnet worden war, war auch die Bezeichnung des Vaters als ἀγέννητος gegeben. Das εἷς ἀγέννητος ist nichts anderes als ein verschiedener Ausdruck des εἷς πατήρ, und gleich diesem war es ein Grunddogma der Nicäner wie ihrer Gegner. Die Sache versteht sich durchaus von selbst. Ich könnte daher auf Anführung von Beweisstellen verzichten, zumal auch Zahn, freilich aus naheliegenden Gründen, keine Belege gegeben hat. Doch sollen einige folgen. Drei besonders charakteristische und für sich allein bereits entscheidende wurden schon oben (S. 120) erwähnt, Worte von Athanasius, Cyrill von Jerusalem und Gregor von Nazianz. Dieser kommt aber nicht bloss an der dort angeführten, sondern noch an verschiedenen weiteren Stellen auf den Punkt zu sprechen. Or. 32 c. 5 bemerkt er: Δέον ἕνα θεὸν πατέρα γινώσκειν, ἄναρχον καὶ ἀγέννητον, καὶ υἱὸν ἕνα γεγεννημένον ἐκ τοῦ πατρός, καὶ πνεῦμα ἓν ἐκ θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον, παραχωροῦν πατρὶ μὲν ἀγεννησίας, υἱοῦ δὲ γεννήσεως, τὰ δὲ ἄλλα συμφυὲς καὶ σύνθρονον καὶ ὁμόδοξον καὶ ὁμότιμον. Or. 29 c. 2 setzt derselbe ἀγέννητον und γεννητὸν einfach an die Stelle der Bezeichnungen Vater und Sohn, indem er schreibt: Διὰ τοῦτο ἐπὶ τῶν ἡμετέρων ὅρων ἱστάμενοι τὸ ἀγέννητον εἰσάγομεν καὶ τὸ γεννητὸν καὶ τὸ ἐκ πατρὸς ἐκπορευόμενον, ὥς πού φησιν αὐτὸς ὁ θεὸς καὶ ὁ λόγος. Or. 33 c. 16 sagt er von Arius und seinem Anhang, er lehre eine Verschiedenheit der Naturen und ein neues Judentum, μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ τὸν θεότητα περιγράφων. Basilius der Gr. bemerkt

Digitized by Google

endlich Adv. Eunom. III, 6 ausdrücklich, dass nur der Vater ἀγέννητος sei: ἀγέννητον δὲ οὐδεὶς οὕτως ἔξω παντελῶς ἐστι τοῦ φρονεῖν ὥστε τολμῆσαι ἕτερον πλὴν τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων προσαγορεῦσαι, ἀλλὰ μὴν οὐδὲ υἱόν, τῷ ἕνα εἶναι τὸν μονογενῆ.

Zahn schliesst die Ausführung mit den Worten: »Alle diese Aussagen haben hier aber eine bestimmte polemische Tendenz gegen eine Theorie, nach welcher Christus gar nicht erzeugt, nicht Sohn des Schöpfers (Trall. 6; Philipp. 7), nicht ein anderer neben dem Vater (Tars. 5), sondern selbst „der Gott über alles" (Tars. 2. 5; Philipp. 7) ist, nach welcher überhaupt Vater, Sohn und Geist ein und dasselbe sind (ταὐτὸν Trall. 6), nämlich der εἷς τριώνυμος, wogegen die rechte Lehre τρεῖς ὁμοτίμους bekennt (Philipp. 12), letzteres aber nicht im Sinn der Wesensgleichheit oder auch nur ernstlich gemeinter Aehnlichkeit; denn hoch über allen Engeln, dem heiligen Geist und dem erhöhten Christus steht die „Unvergleichlichkeit des allgewaltigen Gottes" (Trall. 5).«

Pseudoignatius wäre also nach dem Schlusssatz nicht so fast ein Semiarianer, als ein strenger Schüler des Arius, wenigstens ein sog. Anomöer. Er soll ja nicht einmal ernstlich eine Aehnlichkeit zwischen Vater und Sohn kennen. Dass aber diese Auffassung völlig unbegründet ist, ist schon nach dem bisherigen zweifellos. Wer den Sohn aus freien Stücken etwa zwanzigmal Gott nennt, muss ihn doch mindestens für gottähnlich gehalten haben, und wer ihn auch da Gott nennt, wo er die Einheit Gottes verteidigt, kann schwerlich anders gedacht haben, als er sei dem Vater wesensgleich oder in höchstem Grade wesensähnlich. Die Stellen lassen kaum eine andere Deutung zu. Und dass sie wirklich so zu verstehen sind, zeigt vor allem das Prädikat ὁμότιμος, das Philipp. 2, 4 allen Personen der Trinität, somit auch dem Sohn und dem hl. Geist beigelegt wird. Zahn ist freilich über das bedeutsame Wort leicht hinweggeglitten. Er glaubte es einfach durch eine andere Stelle entkräften zu können. Es verdient aber eine ernstlichere Würdigung, und indem wir zu dieser übergehen, treten wir den positiven Beweis für den nicänischen Glauben des Interpolators an, während die bisherige Darlegung, wenn sie bereits auch einige Argumente in dieser Richtung ergab, doch vorwiegend darauf abzielte, die Schlüsse Zahns zu prüfen und als grundlos aufzuzeigen.

Digitized by Google

Das Wort ὁμότιμος bedeutet: gleichgeehrt, gleiche Ehre geniessend, gleicher Ehre würdig. Das ὁμο- ist also Abkürzung aus ὁμῶς, nicht aus ὁμοῦ, ὁμότιμος = ἰσότιμος, wie denn diese beiden Worte häufig mit einander vertauscht und überall als gleichbedeutend gebraucht werden. Die Lexikographen kennen nur jene Bedeutung, und wenn sie zunächst nur die sog. klassische Litteratur berücksichtigten, so genügt eine kleine Umschau bei den Vätern, um zu erkennen, dass die Christen das Wort nicht anders verstanden als die Heiden. Ganz klar liegt vor allem die Sache, wenn das Wort als Adjektiv oder als substantives Neutrum mit ἀξία, δόξα u. dgl. verbunden ist, wie in den Sätzen Basilius d. Gr. De spir. s. c. 6 n. 15: der Herr stelle mit den Worten Joh. 14, 9 selbst ὁμότιμον ἑαυτοῦ τὴν δόξαν τῷ πατρὶ dar; das Sitzen Christi zur Rechten des Vaters bedeute τὸ τῆς ἀξίας ὁμότιμον, ferner in den Worten Gregors von Nazianz Or. 31 c. 12: Ἡ τοῦ ἑνὸς προσκύνησις τῶν τριῶν ἐστι προσκύνησις διὰ τὸ ἐν τοῖς τρισὶν ὁμότιμον τῆς ἀξίας καὶ τῆς θεότητος, und in dem Satz Gregors von Nyssa (Migne PG 46, 1017): Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὁμοτίμῳ προσκυνήσει δοξάζεται. Die Bedeutung ist aber auch nicht zweifellos, wenn das Wort ohne jenen Beisatz erscheint. Wenn Basilius in dem eben angeführten Abschnitt den Sohn weiter τὸν σύνθρονον καὶ ὁμότιμον des Vaters nennt, kann es nur in dem gleichen Sinn verstanden werden. Ebenso, wenn Theodoret H. E. I, 1 als Lehre des Bischofs Alexander von Alexandrien oder als orthodoxe Lehre anführt: ὁμότιμον τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν καὶ τὴν αὐτὴν οὐσίαν ἔχειν τῷ γεγεννηκότι θεῷ, oder wenn er H. E. I, 4 s. f. τὸν υἱὸν τοῦ πατρὸς ὁμότιμόν τε καὶ ὁμοούσιον nennt, oder Haer. V, 8 die gnostische Lehre von der Ewigkeit des Teufels und der Dämonen mit den Worten zurückweist: Εἰ γὰρ ἀγένητοι, ὁμότιμοι ἄρα τῷ τῶν ὅλων θεῷ· εἰ δὲ ὁμότιμοι, δῆλον ὅτι καὶ ἰσοδύναμοι· εἰ δὲ ἰσοδύναμοι, πῶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων δημιουργηθῆναι φαμέν; Gregor von Nazianz Or. 29 c. 14 giebt eine förmliche Erklärung des Wortes, indem er bemerkt: Ἐν ὁμοτίμοις πράγμασι καὶ διαφόροις ἡ κοινωνία τῆς κλήσεως· ἐνταῦθα δὲ τῷ θεῷ παραζευγνὺς τὸ σεβάσμιον καὶ τὸ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν εἶναι καὶ φύσιν, ὃ μόνου θεοῦ καὶ οἱονεὶ φύσις θεότητος, εἶτα τῷ πατρὶ μὲν τοῦτο διδούς, τὸν υἱὸν δὲ ἀποστερῶν καὶ ὑποτιθεὶς καὶ τὰ δεύτερα νέμων αὐτῷ τῆς τιμῆς καὶ τῆς προσκυνήσεως, κἂν ταῖς συλλαβαῖς

Digitized by Google

χαρίζῃ τὸ ὅμοιον, τῷ πράγματι τὴν θεότητα περικόπτεις καὶ μεταβαίνεις κακούργως ἀπὸ τῆς τὸ ἴσον ἐχούσης ὁμωνυμίας ἐπὶ τὴν τὰ μὴ ἴσα συνδέουσαν. Indessen ist es überflüssig, weitere Belegstellen anzuführen. Bei der Stellung, welche die Lexikographen einmütig zu dem Worte einnehmen, liegt nicht mir die Beweislast ob, sondern demjenigen, welcher dem Wort eine andere Bedeutung zuerkennen will [1]). Es ist zunächst nur noch zu zeigen, dass es auch von Pseudoignatius nicht in einem anderen Sinn gebraucht wird. Philipp. 2 wird gegen den Sabellianismus polemisiert, und nachdem gegen denselben geltend gemacht worden, der Herr habe seinen Jüngern befohlen, zu taufen auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes, wird unmittelbar beigefügt: οὔτε εἰς ἕνα τριώνυμον, οὔτε εἰς τρεῖς ἐνανθρωπήσαντας, ἀλλ' εἰς τρεῖς ὁμοτίμους. Die τρεῖς ὁμότιμοι stehen also in Gegensatz zu dem εἷς τριώνυμος. Das ὁμο- entspricht demgemäss dem εἷς, und ebendamit ist sein Sinn gegeben. Ganz richtig übersetzte bereits der alte Lateiner: tres unius eiusdemque honoris, und wer die Stelle nur einigermassen unbefangen betrachtet, wird zu derselben Auffassung kommen.

Hat das Wort ὁμότιμος die nachgewiesene Bedeutung, so steht es in engster Beziehung zu ὁμοούσιος. Die Ausdrücke sind Korrelate. Gleiche Ehre setzt gleiches Wesen voraus, und nur bei gleicher Wesenheit ist der Anspruch auf gleiche Ehre begründet. Gregor von Tours schliesst, wenn es dafür eines Beweises bedarf, den Bericht über die Disputation, die er mit dem arianisch gesinnten Westgoten Oppila über die Doxologie hatte, H. F. VI, 40 mit den Worten: Ideoque quia deitas una, una erit et gloria. Noch bestimmter sagen die afrikanischen Bischöfe auf der Konferenz von Karthago 484: Aequalis honor nonnisi aequalibus exhibetur. Vgl. Vict. Vit. Hist. II, 61 (al. III, 3) ed. Petschenig p. 49. Ein Pseudoignatius zeitlich wahrscheinlich sehr nahe stehender Arianer, der Verfasser des Opus imperfectum in Matthaeum bemerkt in der 34. Homilie zu Matth. 20, 8: Dicit procuratori suo. Cui procuratori? Sine dubio filius dicit spiritui sancto. Et si volueris, concedo tibi, ut pater filio dicat. Non quaero, utrum filius sit patris procurator aut spiritus sanctus filii; sed hoc dico, quia procurator domus et pater-

1) Vgl. Bulletin critique 1882 p. 7.

Digitized by Google

familias nec eiusdem substantiae possunt esse nec una persona esse nec aequalis dignitas. Si ergo alter paterfamilias, alter procurator patrisfamilias, quomodo locum habeat ternitas (al. trinitas) tua? Si autem eiusdem substantiae iste est et est minor, iniuriam facit substantiae; si vero non aequalis dignitas, ubi est una substantia?

Das ὁμότιμος wird demgemäss von den Alten sehr häufig statt des ὁμοούσιος oder zu seiner Ergänzung und Bekräftigung gebraucht. Ich erinnere an die beiden oben angeführten Stellen Theodorets H. E. I, 1. 4. Ich verweise auf Chrysostomus Contra Anomoeos hom. XI, 2—3 ed. Bened. I, 543—545, wo das ὁμότιμος nicht weniger als sechsmal und zwar deutlich zur Bezeichnung der wesentlichen Gleichheit zwischen Vater und Sohn steht. Ich verweise ferner auf Gregor von Nazianz Or. 41 c. 12, wo ὁμότιμος und ὁμοούσιος als wesentlich gleichbedeutend gebraucht werden, und auf die bereits oben ausführlicher mitgeteilte Stelle aus Or. 32 c. 5, wo vom hl. Geist gesagt wird, er sei παραχωροῦν πατρὶ μὲν ἀγεννησίας, υἱῷ δὲ γεννήσεως· τὰ δὲ ἄλλα συμφυὲς καὶ σύνθρονον καὶ ὁμόδοξον καὶ ὁμότιμον. Endlich sei als weiterer Zeuge Sozomenus angeführt, der in gleicher Weise mit dem Ausdruck die nicänische Lehre und ihre Anhänger bezeichnet. H. E. IV, 6 lässt derselbe die Arianer bekennen, μείζονα (εἶναι) τὸν πατέρα τιμῇ καὶ ἀξίᾳ κτλ., oder die Sache anders ausgedrückt, er bezeichnet die Gegner des ὁμοούσιος auch als Gegner des ὁμότιμος. H. E. III, 20 ferner, wo er auf die religiösen Parteien in Antiochien zur Zeit der Synode von Sardika zu sprechen kommt, gedenkt er zunächst der Eustathianer als derjenigen, welche mit den arianischen Bischöfen der Stadt keine Gemeinschaft unterhalten. Sodann aber bemerkt er, dass auch die übrigen Antiochener nicht Eines Sinnes und Eines Glaubens seien, indem sie beim Psalmensingen, in Chöre geteilt, am Schluss der Hymnen je ihre besondere Meinung zum Ausdruck bringen, sofern οἱ μὲν πατέρα καὶ υἱὸν ὡς ὁμότιμον ἐδόξαζον, οἱ δὲ πατέρα ἐν υἱῷ, τῇ παρενθέσει τῆς προθέσεως δευτερεύειν τὸν υἱὸν ἀποφαίνοντες. Die bischöflichen Antiochener werden also in zwei Klassen geteilt und die einen als Leute bezeichnet, welche Vater und Sohn als ὁμότιμοι priesen, die andern aber als Leute, welche den Vater im Sohne priesen, um dadurch die Inferiorität des letzteren gegenüber dem ersteren

Digitized by Google

anzudeuten. Dass die zweite Klasse die Arianer bildeten, braucht nicht weiter bewiesen zu werden: es liegt auf der Hand. Dass aber die erste Klasse die Katholiken und die nicänisch Gesinnten waren, ist nicht minder zweifellos. Denn dass sie im Gegensatz zu den Eustathianern die auf Eustathius folgenden arianischen Bischöfe anerkannten, steht dem bekanntlich nicht entgegen. Zudem erhellt ihr katholischer Charakter aufs deutlichste aus dem folgenden. Sozomenus erzählt nämlich weiter, der damalige Bischof Leontius sei zwar keineswegs ihr Gesinnungsgenosse gewesen. Um indessen keine Unruhe zu erregen, habe er sie gewähren und Gott gemäss der Lehre des Nicänums — κατὰ τὴν παράδοσιν τὴν τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου — in Psalmen preisen lassen. Die Bekenner des ὁμότιμος werden also ausdrücklich Nicäner genannt, jenes Wort dem ὁμοούσιος im wesentlichen gleichgestellt. Aehnlich werden die Katholiken oder Nicäner VII, 4 von dem Kirchenhistoriker ἰσότιμον τριάδα θείαν θρησκεύοντες genannt, während sie sonst (VII, 5. 7. 12; VIII, 1) gewöhnlich ὁμοούσιον τριάδα δοξάζοντες heissen. Kann da über die Bedeutung des ἰσότιμος und ὁμότιμος noch ein Zweifel bestehen?

Es sei indessen noch ein anderer Gesichtspunkt hervorgehoben. Während die Nicäner sich des ὁμότιμος unzähligemal bedienten, lässt sich dasselbe bei ihren Gegnern auch nicht ein einzigesmal nachweisen. Mir ist wenigstens der Nachweis noch nicht gelungen, und ohne Zweifel werden auch andere um ihn sich vergeblich bemühen. Die Antinicäner konnten eben das Wort bei dem ihm eigentümlichen Sinn ebenso wenig brauchen als ὁμοούσιος. Wer dem Sohn und dem hl. Geist die Wesensgleichheit mit dem Vater streitig machte, musste folgerichtig ihnen auch die Gleichheit in der Ehre vorenthalten. Uebrigens treffen wir das Wort bei den Antinicänern nicht bloss nicht an, sondern wir machen sogar die Wahrnehmung, dass sie es ablehnten. Bereits Eusebius bemerkt De eccles. theol. II, 7. 23, Vater und Sohn seien nicht ἰσότιμοι. Bei Basilius d. Gr. De spir. s. c. 17 n. 42 sagen die Gegner: Τοῖς μὲν ὁμοτίμοις φαμὲν τὴν συναρίθμησιν πρέπειν, τοῖς δὲ πρὸς τὸ χεῖρον παρηλλαγμένοις τὴν ὑπαρίθμησιν, und sie weisen damit das ὁμότιμος in der Trinität zurück. Gregor von Nyssa schreibt gegenüber den Pneumatomachen Adv. Maced. c. 8: Οἱ δὲ ἀπαγορεύοντες τὸ ὁμότιμον δογματίζουσι πάντως τὸ ἀτιμότερον, und c. 9: Τὸ γὰρ

Digitized by Google

ἀναιρεῖν τὸ ὁμότιμον ἀπόδειξίς ἐστι τοῦ μὴ νομίζειν μετέχειν τῆς τελειότητος. Die Pneumatomachen selbst erklären ibid. c. 2 den hl. Geist ἀνάξιον τῆς πρὸς τὸν πατέρα καὶ υἱὸν ὁμοτιμίας, und bemerken c. 8: μὴ δεῖν ὁμολογεῖν ἐπ' αὐτοῦ (τοῦ ἁγίου πνεύματος) πρὸς πατέρα καὶ υἱὸν τὸ ὁμότιμον. Eunomius nennt Apol. c. 25 den hl. Geist τρίτον φύσει καὶ τάξει und demgemäss τρίτῃ χώρᾳ τιμώμενον.

Das ὁμότιμος wurde von den Antinicänern überdies nicht bloss in dem ihm nach dem Sprachgebrauch der Alten zukommenden Sinn abgelehnt; es konnte von ihnen nicht einmal in der abgeschwächten Bedeutung anerkannt werden, die dem Worte neuerdings gegeben werden wollte und nach welcher es ὁμοῦ τιμᾶσθαι oder συνδοξάζεσθαι bezeichnen würde [1]). Dieselben wiesen in der Doxologie bekanntlich die Koordination der göttlichen Personen zurück; sie wollten ihrem Subordinatianismus auch hier Ausdruck geben, wie Basilius d. Gr. in der eben angeführten Stelle De spir. s. c. 17 n. 42 bemerkt, nicht eine συναρίθμησις, sondern nur eine ὑπαρίθμησις anerkennen. Sie machten nach demselben Kirchenlehrer c. 25 n. 58 speziell mit Rücksicht auf den hl. Geist geltend, die hl. Schrift lehre nicht: συνδοξαζόμενον πατρὶ καὶ υἱῷ τὸ πνεῦμα ἅγιον, sie vermeide vielmehr das σὺν und wolle lieber das ἐν αὐτῷ. Eunomius nennt den hl. Geist in seinem Symbolum οὔτε κατὰ τὸν πατέρα οὔτε τῷ πατρὶ συναριθμούμενον . . . οὔτε τῷ υἱῷ συνεξισούμενον. Es besteht also aller Grund zu der Annahme, dass die Antinicäner das ὁμότιμος sich nicht einmal in der fraglichen Bedeutung hätten gefallen lassen, wenn sie es je in derselben gekannt hätten.

Die Bezeichnung der drei Personen der Trinität als τρεῖς ὁμότιμοι entscheidet hienach bereits die Frage, ob Pseudoignatius Nicäner oder Antinicäner war. Der Autor verrät aber noch weiter durch eine andere Stelle seinen theologischen Standpunkt nicht weniger deutlich. Philipp. 5, 2 heisst Christus τῇ φύσει ἄτρεπτος, und das Prädikat wird ihm mit Nachdruck beigelegt, da mit ihm der Vorwurf des Teufels abgewehrt werden soll, er sei παράνομος. Konnte ein Arianer so schreiben? Arius nennt den Sohn allerdings einmal ἀναλλοίωτος (Epiph. H. 69 c. 6), ein anderesmal (ib. c. 7) ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος. Allein er

1) Vgl. Bulletin critique 1882 p. 7.

Digitized by Google

fügt auch bei, dass er dies nur durch den Willen des Vaters oder thatsächlich, also nicht vermöge seiner Natur sei, und wir müssten seine Worte auch dann so verstehen, wenn er sie nicht selbst so deuten würde, da er unter den spezifischen Eigenschaften des Vaters die aufführt, er sei (nach dem vorausgehenden: allein oder vermöge seines Wesens) ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος (ib. c. 7). Daraus geht hervor, dass Arius den Sohn an sich als wandelbar und veränderlich betrachtete, und was so schon durch Schlussfolgerungen sicher zu stellen ist, was an sich freilich eines Beweises gar nicht bedürfen sollte, da nur dem wahrhaft göttlichen Wesen an sich Unwandelbarkeit zukommt, das sagt er einmal auch ausdrücklich. In seiner Thalia nennt er den Logos τῇ φύσει τρεπτός, und Athanasius, der uns davon berichtet (Contra Arian. Or. I c. 5. 9), hält ihm diese Auffassung mit allem Nachdruck vor. Ebenso dachten die Anhänger des Arius. Sie bezeichneten den Sohn als τρεπτῆς ὢν φύσεως (ib. c. 22), und Athanasius bekämpfte auch sie eingehend (ib. c. 35—41). Wie aus der Frage erhellt: Αὐτεξούσιός ἐστι καὶ τρεπτῆς φύσεως; von der wir durch denselben Kirchenvater (Or. II c. 18) Kenntnis erhalten, glaubten sie anders die Willensfreiheit des Logos nicht aufrechterhalten zu können. Vgl. auch Or. IV c. 12; Ep. ad Serap. II c. 3. Der Eunomianer Theodosius zeigt uns endlich an einer Stelle, wie man von Wandelbarkeit und Unwandelbarkeit zumal reden konnte, indem er nach Philostorgius H. E. VIII, 3 (Migne PG 65, 558) lehrte, ὡς ὁ Χριστὸς τρεπτὸς μὲν τῇ γε φύσει οἰκείᾳ, ἐπιμελείᾳ δὲ τῶν ἀρετῶν ἀνυπερβλήτῳ εἰς τὸ ἄτρεπτον ἀνυψωθῆναι. Die Arianer lehrten also das gerade Gegenteil von dem, was wir bei Pseudoignatius finden, und die Synode von Nicäa hat darum am Schluss ihres Symbolums neben andern arianischen Sätzen auch den mit dem Anathem belegt, der Sohn Gottes sei τρεπτὸς ἢ ἀλλοίωτος. Umgekehrt treffen wir den Satz des Pseudoignatius bei den Nicänern. Es sei nur auf Athanasius Or. I, 51 verwiesen, wo der Herr im Gegensatz zu dem arianischen τρεπτὸς ausdrücklich als ὁ ἀεὶ καὶ φύσει ἄτρεπτος bezeichnet ist. Ein Arianer, der nur einigermassen in den Fusstapfen des Meisters wandelte, hat daher jenen Satz unmöglich geschrieben. Derselbe kann auch nicht leicht einem Semiarianer zugeschrieben werden. Jedenfalls müsste zuvor nachgewiesen werden, dass in den semiaria-

Digitized by Google

nischen Kreisen der Sohn auf Grund seines Wesens oder an sich als unwandelbar angesehen wurde. Und wenn dieser Nachweis, was aber durchaus fraglich ist, je gelingen sollte, so kämen wir, da so dem Logos ein ganz spezifisches Prädikat der Gottheit beigelegt würde, wie denn in den AK VIII, 15 der Vater als φύσει ἀναλλοίωτος gepriesen wird, zu einem Arianismus, den selbst Athanasius von Alexandrien, der Hauptverteidiger des nicänischen Glaubens, glaubte ertragen zu können, d. h. zu einem Arianismus, der in Wahrheit keiner ist.

Man hat eingewendet, die fragliche Stelle beziehe sich auf den fleischgewordenen Logos, in welchem das menschliche Element zum Guten bestimmt sei durch seine Einigung mit Gott, und nicht auf den Logos vor der Menschwerdung; man könne darin nicht eine antiarianische Formel erblicken; die Arianer haben zudem in diesem Punkt verschieden gedacht, die Anomöer einen υἱὸς ἄτρεπτος anerkannt [1]). Letzteres soll nicht bezweifelt werden. Es wurde ja oben gezeigt, dass auch Arius bisweilen von einer Unwandelbarkeit des Sohnes sprach. Aber die Hauptsache wird durch den Einwand nicht getroffen. Das Schwergewicht liegt in unserer Stelle nicht auf dem ἄτρεπτος, sondern auf dem Beisatz φύσει, und dieser ist bei den Anomöern sicherlich nicht nachzuweisen. Dass aber Pseudoignatius nicht so fast vom Logos als von Christus spricht, hat in unserer Frage offenbar nichts zu bedeuten. Das Entscheidende ist, dass ein ganz ausschliessliches Attribut der Gottheit der zweiten Person in der Trinität beigelegt wird. Ob diese in ihrem Zustand vor oder nach der Menschwerdung betrachtet, ob sie Logos oder Christus genannt wird, ist durchaus nebensächlich. Und wenn man den Punkt je betonen wollte, so würde der Beweis für den Nicäner eher eine Steigerung als eine Abschwächung erfahren. Denn in Wahrheit würde sich die Argumentation so gestalten: wenn der Logos selbst in seiner Verbindung mit der Menschheit als τῇ φύσει ἄτρεπτος bezeichnet wird, um wie viel mehr kommt ihm dieses Prädikat zu in seinem reinen Zustand vor der Menschwerdung? So urteilte auch der oben wiederholt erwähnte Zensor der AK, dessen Noten uns durch Turrianus mitgeteilt werden. Er wollte sich die Behauptung allenfalls ge-

1) Vgl. Bulletin critique 1882 p. 7.

Digitized by Google

fallen lassen, dass der Sohn nach der Menschwerdung von dem Vater einen Befehl erhielt oder ihm diente; aber mit Bezug auf den Logos fand er die Rede unerträglich (S. 102; 166). In der That ist, wenn man hier unterscheidet, eine andere Auffassung nicht möglich.

Pseudoignatius war also zweifellos ein Nicäner. Denn es findet sich in seinen Briefen, man beachte das wohl, keine einzige Vorstellung und Ausdrucksweise, die sich nicht, und zwar häufig, auch bei den nicänischen Vätern findet; wiederholt ergeht er sich in Reden und Wendungen, welche mehr oder weniger auf einen Nicäner hinweisen; zweimal gebraucht er Ausdrücke, welche nur bei den Nicänern anzutreffen sind, welche mit der Theorie der Arianer und Semiarianer so sehr in Widerspruch stehen, dass sie von diesen schlechterdings nicht gebraucht werden konnten, deren einer von ihnen wiederholt ausdrücklich zurückgewiesen wird, während die Anwendung des andern bei ihnen bisher in keinem einzigen Fall nachgewiesen werden konnte. Der Beweis dürfte vollständig erbracht sein, und es sind nur noch einige Bedenken zu heben.

Unter den Erwägungen, die ihn in der pseudoignatianischen Frage eines besseren belehrten, führt Harnack (S. 245) in erster Linie an: das Stichwort ὁμοούσιος fehle in den Briefen, obgleich einige Dutzende von Stellen nachgewiesen werden können, wo es stehen müsste, wenn die Briefe am Anfang des 5. Jahrhunderts von einem in der Trinitätslehre orthodoxen Kleriker abgefasst wären. Es soll dagegen nicht geltend gemacht werden, dass umgekehrt, wenn die Briefe um die Mitte des vierten Jahrhunderts durch einen Antinicäner geschrieben worden wären, eine direkte oder indirekte Ablehnung des anstössigen Wortes zu erwarten wäre, obwohl dieser Einwurf zum mindesten ebenso sehr begründet wäre, da der Eifer in Bekämpfung des nicänischen Schlagwortes nicht geringer war als der in Verteidigung desselben. Der Einwand soll nur für sich selbst gewürdigt werden. Er beruht, wie man sieht, auf dem Beweis aus dem Stillschweigen. Dieser Beweis ist aber, wie bekannt, im allgemeinen nur mit Vorsicht zu gebrauchen, und hier ist er, wie sich klar zeigen wird, durchaus hinfällig. Seine Schwäche liegt in dem pseudepigraphischen Charakter der Briefe. Das ὁμοούσιος war der ältesten Zeit unbekannt, und dieser Umstand wurde

Digitized by Google

von den Antinicänern ohne Unterlass gegen das Wort hervorgehoben. Athanasius berichtet De decretis Nic. syn. c. 1, den Vätern von Nicäa werde von ihren Gegnern vorgeworfen, sie haben ἀγράφους λέξεις geschrieben. Dasselbe erfahren wir durch das Glaubensbekenntnis der Synode von Sirmium 357 und durch Epiphanius H. 69 c. 70; 73 c. 1. Der Vorwurf bezieht sich zunächst auf das Fehlen des Wortes in der hl. Schrift. Es lag aber naturgemäss auch nahe, die alte christliche Litteratur überhaupt in das Argument hereinzuziehen. Orthodoxerseits bemühte man sich deshalb, wie Athanasius (ib. c. 25) zeigt, nicht wenig um Zeugen des Wortes aus dem Altertum. Die antinicänische Partei aber wurde schon durch ihr Interesse getrieben, die Zeugen, die man ihr etwa entgegenhielt, sich genau anzusehen. Der Gebrauch des Wortes in einer Schrift, die dem Anfang des zweiten Jahrhunderts angehören sollte, wäre somit bei Pseudoignatius Verrat an dem eigenen Werke gewesen. Das Fehlen des Wortes kann daher nicht im geringsten auffallen. Lightfoot bemerkt (S. 256) mit vollem Recht: Wenn Pseudoignatius seinen Betrug einigermassen verhüllen wollte, musste er natürlich ein Wort meiden, dessen frühere Geschichte sorgfältig durchforscht worden und von dem bekannt war, dass es nur äusserst selten gebraucht worden war. Im übrigen hat der Mangel des Wortes, auch von jenem Punkt abgesehen, nicht die grosse Bedeutung, die ihm von Harnack beigelegt wird. Wenn sich jemand aufs Suchen verlegen wollte, so liessen sich sicher mit leichterer Mühe als einige Dutzende von Stellen in den Briefen, wo das Wort vermisst wird, einige Dutzende von katholischen Schriften aus dem vierten Jahrhundert nachweisen, in denen das Wort nicht steht, obwohl es nach unserem Dafürhalten nicht fehlen sollte. Ich beschränke mich hier auf die Erwähnung der Thatsache, dass das Wort auch in der Doctrina Addaei nicht gebraucht wird, und auf die Bemerkung, die jüngst Tixeront [1]) machte, um den Einwand abzuwehren, der aus diesem Umstand allenfalls gegen den nachnicänischen Ursprung der Schrift erhoben werden könnte: D'autres documents syriaques sûrement postérieurs à 325, la Doctrine des Apôtres et la Doctrine de Simon Pierre (Cureton, Ancient syr. doc. p. 24—41), ne le contiennent

1) Les Origines de l'Église d'Édesse 1888 p. 107.

Digitized by Google

pas non plus, et cependant, dans ce dernier écrit surtout, les plus belles occasions s'offraient à l'auteur d'y inserer la tessère nicéenne.

Die weiteren Einwände Harnacks (S. 245) können hier auf sich beruhen bleiben. Sie sind teils unverständlich, wie die Bemerkung: der Gebrauch der Formel βαπτίζειν εἰς τρεῖς ὁμοτίμους (statt ὁμοουσίους) sei der stärkste Beweis, dass der Autor vor d. J. 381 geschrieben habe, bezw. dass das Ansehen seiner Briefe vor diesem Jahre begründet worden sein müsse, teils für die Frage, die uns hier eigentlich beschäftigt, ohne grössere Bedeutung, teils im folgenden zu berücksichtigen. Dagegen ist zunächst noch die von Zahn so sehr betonte Stelle Trall. 5 zu würdigen.

Pseudoignatius spricht hier, indem er die Kenntnis der himmlischen Dinge, der Orte der Engel und der Ordnungen der Herrschaften, des Sichtbaren und des Unsichtbaren, die Ignatius als Gefangener für sich in Anspruch nimmt, erweitert, von νοεῖν τὰ ἐπουράνια καὶ τὰς ἀγγελικὰς τάξεις καὶ τὰς τῶν ἀγγέλων καὶ στρατιῶν ἐξαλλαγάς, δυνάμεών τε καὶ κυριοτήτων διαφοράς, θρόνων τε καὶ ἐξουσιῶν παραλλαγάς, αἰώνων τε μεγαλότητας, τῶν τε Χερουβεὶμ καὶ Σεραφεὶμ τὰς ὑπεροχάς, τοῦ τε πνεύματος τὴν ὑψηλότητα καὶ τοῦ κυρίου τὴν βασιλείαν καὶ ἐπὶ πᾶσιν τὸ τοῦ παντοκράτορος θεοῦ ἀπαράθετον. Er ergeht sich also im Bereiche des Himmlischen in einer fortlaufenden Steigerung; er zieht in diese auch die Trinität hinein und stellt, zwar nicht hoch, wie Zahn ihn ohne Grund und gegen die Wahrheit sagen lässt, aber er stellt immerhin einfach über die Hoheit des Geistes und das Reich des Sohnes die Unvergleichlichkeit des allmächtigen Gottes, mag das ἐπὶ πᾶσιν mit »über allem« oder mit »zu allem« zu übersetzen sein. Welches ist nun die Tragweite der Stelle? Wir haben bereits gesehen, wie Zahn sie würdigt. Lightfoot (S. 257) ist umgekehrt der Ansicht, gleich den übrigen angeblich arianischen Stellen sei auch diese einer orthodoxen Deutung nicht unfähig, und dass diese Auffassung die richtige ist, dürfte nicht allzu schwer zu beweisen sein. Vor allem ist zu erwägen, dass Pseudoignatius sich hier in einer gewissen Unbestimmtheit hält. Der Vater wird wohl über den Sohn und den hl. Geist gestellt; es wird aber mit keinem Wort angedeutet, dass er etwa anderen Wesens als diese oder dass diese nicht göttlichen Wesens seien. Wie Pseudoignatius dar-

Digitized by Google

über denkt, müssen wir, wenn möglich, anderen Stellen entnehmen, und die zwei zuletzt besprochenen lassen uns darüber nicht im Zweifel. Dem Sohn wird ein ausschliesslich göttliches Attribut beigelegt; die drei Personen der Trinität werden bezüglich der Ehre ausdrücklich einander gleichgestellt, Sohn und Geist damit mit einem Prädikat bedacht, das die Antinicäner alle, auch die Semiarianer, dem hl. Geist unbedingt verweigerten. Die Stellen lauten begrifflich so bestimmt, dass an ihnen nicht zu rütteln ist. Sie können eben deshalb nicht, wie durch Zahn geschah, auf Grund der nunmehr in Frage stehenden dritten Stelle erklärt oder vielmehr entkräftet werden; die Aufgabe ist vielmehr zu untersuchen, ob und inwieweit sich diese mit jenen in Einklang bringen lässt. Die Thatfrage ist nicht schwer zu beantworten. Für die Bejahung spricht schon der Umstand einigermassen, dass die beiderseitigen Aussagen von einem und demselben Autor herrühren, und wir dürfen uns um so eher in diesem Sinne entscheiden, als der Autor in einer Beziehung auch sonst einen Vorrang des Vaters ausdrücklich anerkennt, obwohl er in anderer Beziehung die drei göttlichen Personen ebenso ausdrücklich einander gleichstellt. Ueber das Wie aber verbreitet eben eine der Stellen Licht, in denen die ὑπεροχὴ des Vaters gelehrt ist. Die Aufforderung des Satans, ihn anzubeten, beantwortet Christus, nachdem er zunächst die einschlägigen Schriftworte angeführt und Gott als den einen anerkannt, von dem der Teufel abgefallen sei, Philipp. 12, 2 noch weiter mit den Worten: Οὐκ εἰμὶ ἀντίθεος, ὁμολογῶ τὴν ὑπεροχήν, καὶ οὐ παραιτοῦμαι προσκυνεῖν ἐκείνῳ, ὃν ἐπίσταμαι τὸν τῆς ἐμῆς γεννήσεως αἴτιον καὶ κύριον καὶ ὑποστάσεως φύλακα· ἐγὼ γὰρ ζῶ διὰ τὸν πατέρα. Der Vater steht hienach über dem Sohn als sein Erzeuger, und während der Sohn, als gezeugt, den Grund seines Seins im Vater hat, hat er den Grund seines Seins in sich selbst; er ist insofern, wie Pseudoignatius anderwärts hervorhebt, allein ἀγέννητος (Magn. 7, 2; Philipp. 7, 2; Philad. 4, 2; Her. 14, 1; Eph. 6, 2) und allein ἄναρχος (Philipp. 7, 2). Das ist seine Unvergleichlichkeit. Der Autor lässt uns also über die Bedeutung dieses Ausdruckes nicht im dunkeln. Es könnte sich nur etwa fragen, ob die in Rede stehenden Sätze streng genommen sich so mit einander vertragen, wie sie neben einander gestellt sind, und ob eine strenge Orthodoxie in der gedachten

Digitized by Google

Weise von einer Unvergleichlichkeit des Vaters reden darf. Darüber mögen Dialektiker und Dogmatiker rechten. Der Historiker genügt seiner Aufgabe, indem er zeigt, dass die dritte Stelle die beiden andern weder unbedingt ausschliesst noch auch unbedingt mit dem nicänischen Glauben unvereinbar ist.

Auffallend bleibt übrigens die Stelle für einen Nicäner immerhin, und ein Katholik würde sich nicht leicht so ausgedrückt haben. Es gab aber ausser den Katholiken noch Christen, welche ebenfalls am nicänischen Glauben festhielten, und diese dachten über die Trinität des näheren ganz wie Pseudoignatius. Gregor von Nazianz berichtet Ad Cledon. ep. I, 16, wie schon früher kurz zu erwähnen war, ὅτι Ἀπολλινάριος μὲν τὸ τῆς θεότητος ὄνομα τῷ ἁγίῳ πνεύματι δοὺς τὴν δύναμιν τῆς θεότητος οὐκ ἐφύλαξε, τὸ γὰρ ἐκ μεγάλου καὶ μείζονος καὶ μεγίστου συνιστᾶν τὴν τριάδα, ὥσπερ ἐξ αὐγῆς καὶ ἀκτῖνος καὶ ἡλίου, τοῦ πνεύματος καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πατρός, ὅπερ σαφῶς ἐν τοῖς ἐκείνου γέγραπται λόγοις, κλῖμάξ ἐστι θεότητος, οὐκ εἰς οὐρανὸν ἄγουσα, ἀλλ' ἐξ οὐρανοῦ κατάγουσα. Dasselbe berichtet Theodoret Haer. IV, 8, indem er zugleich dem nicänischen Glauben des Apollinaris Zeugnis giebt. Er lässt nämlich Apollinaris mit den Katholiken einerseits Eine Wesenheit in der Gottheit und drei Hypostasen bekennen; andererseits lässt er ihn in der Trinität Gradunterschiede annehmen, βαθμοὺς ἀξιωμάτων, indem er die Neuerung eingeführt habe, von Grossem, Grösserem und Grösstem zu reden, gleich als wäre der hl. Geist gross, der Sohn grösser, der Vater am grössten. Wir haben hier eine schlagende Parallele zu unserer Stelle, und es dürfte genügen sie anzuführen, um die letzten Bedenken zu heben, welche gegen die Betrachtung des Pseudoignatius als eines Nicäners etwa noch bestehen könnten. Angesichts dieser Stelle werden auch die Gründe hinfällig, welche Lightfoot bestimmten, die Frage nach der theologischen Stellung des Autors offen zu lassen und von einer vermittelnden Tendenz zu reden. Pseudoignatius war Nicäner; aber er war es so, wie es die Apollinaristen waren. Die drei göttlichen Personen waren ihm zwar in der Ehre und im Wesen gleich, im übrigen aber der Vater als solcher über den Sohn erhaben, und diese Superiorität nahm in seinem Gedankenkreis eine bedeutendere Stellung ein als bei den andern Nicänern oder den Katho-

Digitized by Google

liken: daher bisweilen der Schein, er sei Arianer oder wenigstens Semiarianer.

Führt uns bereits die Theologie auf einen Apollinaristen hin, so werden wir durch die Christologie noch viel entschiedener auf einen solchen hingewiesen.

Vor allem mag in dieser Beziehung erwähnt werden, dass der Fälscher in dem Satze des hl. Ignatius Smyrn. 4, 2: αὐτοῦ (Χριστοῦ) με ἐνδυναμοῦντος τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου, die zweite Hälfte strich. Litterarische Rücksichten für das Verfahren sind nicht zu entdecken, und sie dürften um so weniger anzunehmen sein, als an die Stelle der schönen und kräftigen Worte des Bischofs von Antiochien nur die matten: οὐ γάρ μοι τοσοῦτον σθένος, zu setzen waren. Die Aenderung wird vielmehr durch dogmatische Gründe veranlasst worden sein, und wenn dem so ist, so verrät sich Pseudoignatius als Anhänger des Apollinaris, da dieser hauptsächlich das τέλειος ἄνθρωπος, die Lehre von der vollkommenen Menschwerdung Christi, bekämpfte.

Eine zweite hierher gehörige Stelle folgt jener nach kurzem Zwischenraum, Smyrn. 5, 2. Der Fälscher fand hier bereits den bei den Apollinaristen beliebten Ausdruck κύριος σαρκοφόρος vor. Es genügte ihm aber noch nicht, den Herrn einfach als σαρκοφόρος zu bekennen; er setzte dem Wort ein θεὸς bei, und dieser Zusatz ist schwerlich als etwas Zufälliges und Bedeutungsloses anzusehen, wenn man erwägt, dass nach dem Zeugnis Gregors von Nazianz (Ad Cledon. ep. II, 6) die Apollinaristen an ihren Wohnungen die Inschrift anzubringen pflegten: τὸ δεῖν προσκυνεῖν μὴ ἄνθρωπον θεοφόρον, ἀλλὰ θεὸν σαρκοφόρον.

Wichtiger sind zwei andere Stellen. Philad. 6, 6 erklärt Pseudoignatius, dass der Gott-Logos in einem menschlichen Leibe wohnte, indem der Logos in ihm war wie die Seele im Leibe, da Gott in ihm wohnte, nicht aber eine menschliche Seele. Er spricht somit dem Erlöser die menschliche Seele ab. Philipp. 5, 2 stellt er an den Versucher die Frage: Τί παράνομον λέγεις τὸν νομοθέτην, τὸν οὐκ ἀνθρωπείαν ψυχὴν ἔχοντα; und diese Stelle ist entscheidend, weil Pseudoignatius seine Ansicht über Christus hier mit dogmatischer Schärfe zum Ausdruck bringt. In ihrer zweiten Hälfte lautet sie zwar so, dass sie gleich der anderen eher an einen Arianer als an einen Apollinaristen denken lässt.

Digitized by Google

Denn indem Pseudoignatius Christus die menschliche Seele abspricht, berührt er sich mehr mit den Arianern, die dem Erlöser ebenfalls die menschliche Seele aberkannten, als mit Apollinaris, der, drei Bestandteile im Menschenwesen unterscheidend, Leib, Seele und Geist, nur letzteren in Abrede zog. Der Schluss ist aber nicht notwendig. Wenn auch Apollinaris selbst in dieser Weise lehrte, so konnten doch seine Schüler, wenn sie das Menschenwesen nicht etwa gleich dem Meister trichotomisch, sondern dichotomisch fassten, die Seele in Christus leugnen. Die Differenz war überhaupt nicht bedeutend; sie betraf mehr das Wort als die Sache. Was Gregor von Nyssa in seinem Antirhet. adv. Apoll. c. 8 bemerkt: Ταὐτὸ γάρ ἐστιν ἐκ νοερᾶς ψυχῆς καὶ σώματος τὸν ἄνθρωπον λέγειν, καὶ ἰδιαζόντως τὸν νοῦν ἐφ' ἑαυτοῦ ἀριθμήσαντα τριχῇ διελεῖν τὴν περὶ τὸν ἄνθρωπον θεωρίαν, konnte und musste unter der angeführten Voraussetzung auch ein Apollinarist sagen. Und dass ein Teil der Apollinaristen wirklich so verfuhr, bezeugt uns Epiphanius H. 77 c. 2. 24. Die Worte zeugen also nicht gegen den Apollinaristen, und wenn sie den apollinaristischen Ursprung der Briefe nicht ausschliessen, so nötigt uns der vorausgehende Satzteil, diesen anzunehmen. Pseudoignatius fragt hier, wie man den Gesetzgeber einen Uebertreter des Gesetzes nennen möge, und indem er beifügt: da derselbe doch keine menschliche Seele hatte, will er sofort die Grundlosigkeit der Beschuldigung darthun. Der Mangel der menschlichen Seele ist ihm also ein Beweis für die Sündelosigkeit Christi. Ist das nun arianische oder apollinaristische Lehre?

Die Motive, aus denen Apollinaris die menschliche Natur in Christus verstümmelte, sind bekannt und brauchen nicht weiter bewiesen zu werden. Wie seine eigenen, uns durch Leontius von Byzanz (Adv. fraud. Apoll. Migne PG 86, 1969 sq.) aufbewahrten Worte zeigen, glaubte derselbe die Sündelosigkeit Christi nicht anders aufrechterhalten zu können. Der menschliche Geist galt ihm an sich als von schmutzigen Gedanken bewegt und beherrscht, νοῦς τρεπόμενος καὶ αἰχμαλωτιζόμενος λογισμοῖς ῥυπαροῖς, der ganze Mensch war ihm ohne Sünde nicht denkbar, ὅλος ἄνθρωπος οὐ καθαρὸς ἁμαρτίας, die Leugnung des menschlichen Geistes erschien demgemäss als notwendig, um den Erlöser als sündelos zu begreifen. Ἐπεὶ ἀδύνατον ἦν, be-

Digitized by Google

stimmt Cyrill oder vielmehr Theodoret in der Schrift De incarnatione Domini c. 15 (Migne PG 75, 1444) die Lehre der Apollinaristen, καὶ ἐν ἀνθρωπίνῳ νοΐ πληρῶσαι τῆς δικαιοσύνης τοὺς νόμους, οὐκ ἀνελάβετο τοῦτον ὁ θεὸς λόγος. Und ganz ebenso denkt Pseudoignatius, wenn er den Vorwurf der Sünde mit dem Hinweis auf den Mangel der menschlichen Seele von Christus zurückweist.

Haben aber aus solchen Motiven auch die Arianer Christus die menschliche Seele abgesprochen? Es gelang mir nicht, in der altchristlichen Litteratur Hinweise darauf zu finden, und da auch die Dogmenhistoriker nichts davon zu berichten wissen, so wird die bezügliche Lehre den Arianern eben fremd gewesen sein. Wo immer bei den Alten von ihrer Christologie die Rede ist, leugnen die Arianer die Seele Christi im Interesse ihrer Theologie. Indem sie die seelischen Affektionen in dem Erlöser auf den Logos zurückführten, erhielten sie einen Beweis für dessen niedrigere oder geschöpfliche Natur. Hören wir darüber wenigstens einige Väter etwas näher!

Athanasius schreibt Contra Apoll. I, 15; II, 3: Die Arianer lassen den Erlöser bloss Fleisch annehmen, indem sie die Empfindung des Leidens in gottloser Weise auf die leidensunfähige Gottheit beziehen, τὴν τοῦ πάθους νόησιν ἐπὶ τὴν ἀπαθῆ θεότητα ἀναφέροντες ἀσεβῶς. Aehnlich bemerkt Epiphanius Ancor. 33: Die Arianer lassen Christus bloss Fleisch annehmen, um dem Gott-Logos menschliches Leiden zuzuschreiben, Durst und Hunger u. s. w., ἵνα δῆθεν προσάψωσι τῷ θεῷ λόγῳ ἀνθρώπινον πάθος, δίψαν κτλ. Eustathius von Antiochien (Theodor. Dial. III ed. Schulze IV, 233 sq.) schreibt ferner: Warum bemühen sich die Arianer so sehr zu zeigen, dass Christus einen unbeseelten Leib angenommen habe, irdischen Trug ersinnend? Damit sie, wenn sie einige verderben und für solche Meinung gewinnen könnten, die Leidensveränderungen dem göttlichen Geiste zuschreibend — τὰς τῶν παθῶν ἀλλοιώσεις τῷ θείῳ περιάψαντες πνεύματι — dieselben leichter überzeugen, dass das Wandelbare nicht aus der unwandelbaren Natur gezeugt ist. Gregor von Nyssa (Rettberg, Marcelliana p. 158) giebt weiter als Zweck ihrer Christologie an, zu zeigen, dass die niedrigeren Aussagen, welche der Herr auf Grund seiner menschlichen Natur von sich machte, der Gottheit selbst gelten, um dadurch ihre Blasphemie mit dem Zeugnis

Digitized by Google

des Herrn selbst zu bekräftigen. Nach Gregor von Nazianz Ad Cledon. ep. I, 7 ferner leugneten die Arianer in Christus die menschliche Seele, um das Leiden auf die Gottheit zu beziehen, da das, was den Körper bewege, auch leide: Εἰ μὲν γὰρ ἄψυχος ὁ ἄνθρωπος, τοῦτο καὶ Ἀρειανοὶ λέγουσιν, ἵν' ἐπὶ τὴν θεότητα τὸ πάθος ἐνέγκωσιν, ὡς τοῦ κινοῦντος τὸ σῶμα τούτου καὶ πάσχοντος. In seinem Panarium bemerkt endlich Epiphanius, dass die Arianer deswegen Hunger, Durst, Ermattung, Unwillen u. dergl. in Christus auf die Gottheit beziehen, um ihn als der Natur des Vaters fremd darzustellen (H. 69 c. 19), oder um seine Gottheit durch derartige Aufstellungen dem Wesen des Vaters zu entfremden, βουλόμενοι τὴν θεότητα αὐτοῦ ὡς ἐκ τῶν τοιούτων ὑποθέσεων ἀπολλοτριοῦν τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας (H. 69 c. 48). Die Stellen stimmen in der Hauptsache alle überein, und nach ihnen weicht die arianische Christologie hinsichtlich der Motive von der des Pseudoignatius ebenso ab, als die apollinaristische in dieser Beziehung mit letzterer sich berührt. Der apollinaristische Ursprung der Interpolation kann demnach nicht zweifelhaft sein. Die Ausführung beweist zugleich, wie es mit der Bemerkung Harnacks (S. 245) bestellt ist: die Naivetät, in welcher der Verfasser davon spreche, dass Christus nur einen menschlichen Leib angenommen habe, zeige, dass für ihn das ganze Problem als Problem noch gar nicht bestehe; was er über die Menschheit Christi geäussert habe, halte sich durchaus auf dem Boden, auf welchem sich die arianische und arianisierende Theologie, recht unbekümmert um die Konsequenzen, bewegt habe.

Indem wir Pseudoignatius als Apollinaristen kennen lernten, haben wir zur Bestimmung seiner Zeit einen bedeutsamen Anhaltspunkt gewonnen. Als frühester Termin ergiebt sich das Jahr 362, in welchem auf einer Synode von Alexandrien die apollinaristische Lehre von Christus uns zum erstenmal begegnet, mochte nun Apollinaris selbst oder mochten andere zu den bezüglichen Verhandlungen Anlass gegeben haben. Da die Irrlehre indessen erst in dem nächsten Jahrzehent ernstlich bekämpft wurde, da es überdies nicht wahrscheinlich ist, dass die Apollinaristen gleich in der ersten Zeit ihres Bestandes zu dem Mittel der Fälschung griffen, so dürfen wir als Ausgangstermin die zweite allgemeine Synode oder das Jahr 381 annehmen. In

Digitized by Google

Anbetracht des Umstandes endlich, dass die Apollinaristen, wie uns Leontius von Byzanz, oder wer sonst etwa der Verfasser der Schrift Adv. fraudes Apollinaristarum (Migne PG 86, 1948. 1969) ist, berichtet, Schriftstücke ihres Meisters unter den Namen des Gregorius Thaumaturgus, Athanasius und Julius I in Umlauf setzten, und da anzunehmen ist, dass die Verunstaltung der Ignatiusbriefe von demselben Kreise ausging, der sich jenen Betrug erlaubte, ist sogar noch weiter herabzugehen, da die Arbeiten des Apollinaris doch nicht wohl schon zu seinen Lebzeiten oder unmittelbar nach seinem Tode mit einer falschen Flagge versehen wurden. Die Interpolation kann daher schwerlich vor den letzten Jahren des vierten oder vielmehr vor dem Anfang des fünften Jahrhunderts vorgenommen worden sein.

Auf diese Zeit weist uns noch ein anderes Moment hin. Ich will zwar nicht mehr, wie in Patr. apost. II p. XII, in der Betonung der Einheit Christi oder des Sohnes Gottes (Tars. 4, 2; Philipp. 1, 2; 2, 2. 4; 3, 1; Philad. 4, 2; Ant. 4, 3) eine Polemik gegen Theodor von Mopsveste erblicken. Die fragliche Lehre lässt sich weiter zurückverfolgen. Vgl. Damas. ep. ad Paulin. ap. Theodor. H. E. V, 11; Epiph. H. 57 c. 7; 69 c. 42; Ancor. c. 80. 119. Ebenso will ich kein Gewicht mehr auf die Stellen legen, in denen der Ebionitismus bekämpft wird (Trall. 6, 4; Tars. 2, 1; 6, 1—4; Philad. 6, 3; Ant. 5, 2), zumal Theodor und seine Anhänger ja nicht in Wahrheit Ebioniten waren, sondern nur durch Missverständnis bei einem Teil ihrer Zeitgenossen in den Verdacht dieser Irrlehre kamen. Aber ein Punkt dürfte hier doch eine ernstlichere Erwägung verdienen.

Wie Philipp. 5, 2 zeigt, wird bezüglich der Menschwerdung des Logos von Pseudoignatius die Formel ἐν ἀνθρώπῳ κατοικεῖν verworfen; dagegen hat die Formel ἐν ἀνθρωπίνῳ σώματι κατοικεῖν Philad. 6, 6 oder ἐν σαρκὶ οἰκεῖν Smyrn. 2, 2 seine Billigung [1]). Die Erscheinung ist gewiss bemerkenswert. Verwandte Formeln werden zugelassen und abgelehnt. Wie sollen wir das erklären? Die Zulassung der beiden letzten Formeln begreift sich zwar leicht, wenn wir das Objekt zu κατοικεῖν ins Auge

1) Die erste Formel wird auch von Epiphanius (H. 77 c. 30. Expos. fid. c. 15. Anaceph. p. 584 ed. Oehler) abgelehnt, aber in einem andern Sinn, nämlich als die von Pseudoignatius mit den zwei andern Formeln vertretene Lehre enthaltend.

Digitized by Google

fassen. In den bezüglichen Stellen ist von Fleisch und menschlichem Leib (ohne Seele) die Rede, und so bringt hier Pseudoignatius nur seinen christologischen Standpunkt aufs neue zum Ausdruck. Wie kommt er aber dazu, das nicht gar verschiedene ἐν ἀνθρώπῳ κατοικεῖν abzuweisen? Da er unmittelbar vorher das Schriftwort Joh. 1, 14 dahin erläutert, der Logos sei Mensch geworden, so ist die Annahme nicht statthaft, der Widerspruch beziehe sich nur auf das Wort ἐν ἀνθρώπῳ. Der Widerspruch ist vielmehr auf die ganze Formel auszudehnen, und wo anders finden wir diese als in der antiochenischen Schule? Die Stelle enthält also eine Polemik wenn auch vielleicht nicht gerade gegen Theodor von Mopsveste, so immerhin gegen die Schule, der er angehörte, und die Polemik ist um so weniger zu bestreiten, als Pseudoignatius als Apollinarist jedenfalls in die Zeit herabzurücken ist, in der die Hauptsätze der Schule durch Diodor von Tarsus schon ausgebildet waren.

Uebrigens kann, wie angedeutet, in Bestimmung der Zeit von diesem Punkt abgesehen werden. Den Ausschlag giebt hier die in den Briefen durchschimmernde Theologie und Christologie. Und wer je noch so stark im Bann der entgegengesetzten Auffassung stecken sollte, dass er auch nach der vorstehenden Ausführung noch nicht im stande wäre, den Pseudoignatius als Apollinaristen zu erkennen, der wird wenigstens meiner Datierung beizustimmen nicht umhin können, wenn er die anderweitigen chronologischen Anhaltspunkte in Erwägung zieht, die uns zu Gebot stehen.

Die Briefe selbst sind in dieser Beziehung nicht besonders ergiebig. Sie bieten uns insbesondere nicht, was uns für die Ermittelung der Zeit der Apostolischen Konstitutionen so wertvoll war, einen ins einzelne gehenden Festkatalog. Sie beschränken sich auf die allgemeine Mahnung Philipp. 13, 3: τὰς ἑορτὰς μὴ ἀτιμάζετε. Doch stellen sie Sonntag und Sabbath bezüglich des Fastenverbotes einander bereits völlig gleich, und sie kennen somit eine Praxis, von der wir oben gesehen, dass sie erst am Anfang des fünften Jahrhunderts voll und sicher nachweisbar ist.

Bedeutsamer ist ihr Verhältnis zu den Apostolischen Konstitutionen. Man ist darüber einig, dass sie von diesen entweder abhängig sind, oder dass ihr Autor mit dem Bearbeiter dieses

Digitized by Google

Werkes identisch ist. Welche Ansicht die begründetere ist, wird in der nächsten Abhandlung zu untersuchen sein. Aber so viel ist schon jetzt sicher, dass die Briefe, mag diese Untersuchung so oder anders ausfallen, nicht vor dem Anfang des fünften Jahrhunderts entstanden, weil das ihre Voraussetzung bildende oder vielleicht noch enger mit ihnen verbundene Werk zweifellos nicht früher ins Dasein trat.

Viel später ist andererseits die Fälschung nicht anzusetzen. Wenn an einer Stelle bereits auch eine Polemik gegen die eigentümliche Christologie der antiochenischen Schule zu erblicken ist, so tritt sie doch so leise auf, dass anzunehmen ist, der nestorianische Streit sei dem Interpolator noch unbekannt gewesen. Jedenfalls fehlen genügende Gründe, die Briefe in die Zeit dieses Kampfes herabzurücken.

Was endlich das Vaterland der Briefe anlangt, so weisen die gewichtigsten Anzeichen auf Syrien hin. Philipp. 8, 2 spricht Pseudoignatius bezüglich des Jesuskindes von εἰς Αἴγυπτιον μετανάστασις, ἐκεῖθεν ἐπὶ τὰ τῇδε ἐπάνοδος. Τὰ τῇδε bezeichnet zunächst Palästina. Das Wort kann aber auch in einem weiteren Sinn verstanden und auf Syrien ausgedehnt werden, und folgende Punkte geben dieser Auffassung die grössere Wahrscheinlichkeit. Syrien ist die Heimat der Apollinaristen, zu deren Partei Pseudoignatius gehörte. Zu Syrien, bezw. dem Patriarchalsprengel von Antiochien gehören die Orte, mit denen der Interpolator den Situationsplan in seinem Ausgangspunkt gegenüber den Daten des hl. Ignatius erweiterte: Neapolis am Zarbus (Ign. 1,2) oder Anazarbus (Her. 9, 3), Tarsus und Laodicea (Her. 9, 2). Für Syrien spricht endlich die Fastenordnung. Pseudoignatius unterscheidet Philipp. 13, 3 so sehr zwischen der Quadrages und dem Fasten der Karwoche, dass er, zumal wenn man sein unbedingtes Fastenverbot für den Samstag in Betracht zieht, nicht anders zu verstehen ist, als er kenne sieben Wochen Fasten vor Ostern. Das war aber, wenigstens nach dem Zeugnis des Sozomenus H. E. VII, 19, griechische Praxis von Konstantinopel bis nach Phönizien, während Palästina und Aegypten, gleich dem Abendland, nach demselben Gewährsmann nur sechs Fastenwochen hatten.

Die Frage nach der Theologie und der Zeit des Pseudoignatius dürfte nach der vorstehenden Ausführung entschieden

Digitized by Google

sein. Der Sachverhalt liegt, wie man sieht, ziemlich offen am Tage. Nur ist, um ihn zu erkennen, eines erforderlich. Man muss unbefangen und frei von der bisher herrschenden Auffassung an die Briefe herantreten; man darf aus einzelnen Punkten nicht vorschnell zu weit gehende Schlüsse ziehen; man muss das Einzelne vielmehr sorgfältig im Lichte des Ganzen prüfen. Und um darin sicher zu gehen und die Briefe recht zu würdigen, muss man auch mit der Litteratur des vierten und fünften Jahrhunderts sich näher vertraut machen, als es bisher geschehen ist. Wird diese, wie es sich gebührt, zu Rat gezogen, dann lösen sich nicht nur die vermeintlichen Anzeichen des Arianismus oder Semiarianismus in ein vollständiges Nichts auf, sondern es offenbart sich zugleich mit aller Bestimmtheit eine nicänische, näherhin apollinaristische Denkweise. Mit der theologischen Richtung bestimmt sich im allgemeinen auch die Zeit der Briefe. Der Anfangstermin ist überdies noch durch ihr Verhältnis zu den AK gesichert.

Digitized by Google

X.

Pseudoklemens und Pseudoignatius.

Nach der bisherigen Untersuchung stehen sich Pseudoklemens und Pseudoignatius geistig, zeitlich und örtlich nahe. Beide waren Apollinaristen, der eine wenigstens wahrscheinlich, der andere zweifellos; beide lebten am Anfang des 5. Jahrhunderts; beide waren Syrer. Mit diesem Ergebnis ist der Grund hinfällig geworden, aus dem ich beide früher glaubte auseinanderhalten und die enge litterarische Verwandtschaft zwischen ihnen im Sinne einer blossen Abhängigkeit des einen von dem anderen deuten zu sollen. Die Fälscher können identisch sein. Nach welcher Seite hin wir uns aber zu entscheiden haben, wird nunmehr zu untersuchen sein.

Vor allem sind einige Stellen zu erörtern, die bereits früher in dieser Beziehung in Anspruch genommen wurden. Wie wir in der Einleitung (S. 18/20) gesehen, spricht Zahn von mehrfachem Widerspruch zwischen Pseudoklemens und Pseudoignatius, Lightfoot von einer so oberflächlichen oder sklavischen Benützung der AK durch den Verfälscher der Ignatiusbriefe, dass dieser erst durch Beiziehung der Quelle an den betreffenden Stellen verständlich werde. Nach ihnen, besonders nach Zahn, wären also zwei verschiedene Fälscher anzunehmen. Sind aber ihre Aufstellungen begründet, ihre Schlüsse zwingend?

Zahn (S. 149—151) meint, dass schon die gegensätzliche Stellung, welche beide Werke zu der Frage nach dem Alter des Kandidaten des Bischofsamtes einnehmen, indem das eine fünfzig Jahre hiefür verlange, während das andere zu beweisen suche, dass ganz junge Männer zu dem Amte gelangen können, die Identität der Autoren ausschliesse. Dabei muss er zwar ein-

Digitized by Google

räumen, dass Pseudoignatius wohl wisse, dass in den AK II, 1 für Notfälle die Wahl von jüngeren geeigneten Männern gestattet werde. Er soll sich sogar, soweit es gehen wolle, damit auseinandersetzen. Aber, wird entgegnet, bei ihm erscheine andererseits die Einsetzung eines jugendlichen Bischofs nicht mehr als Ausnahme, sie sei vielmehr Regel geworden. Οὐχ οἱ πολυχρόνιοί εἰσι σοφοί, sage er Magn. 3, 1, οὐδὲ οἱ γέροντες ἐπίστανται σύνεσιν, ἀλλὰ πνεῦμά ἐστιν ἐν βροτοῖς, und mit starker Betonung werde dem 90jährigen Eli das Knäblein Samuel als Strafprediger gegenübergestellt, das Beweismaterial auch sonst vermehrt. Allein eine Regel ist hier sicherlich nicht aufgestellt. Die angeführten Worte sind ein Schriftcitat (Job 32, 9. 8); sie werden durch Pseudoignatius der Mahnung des hl. Ignatius beigefügt, die Magnesier sollen das (jugendliche) Alter ihres Bischofs nicht verachten, und es ist schlechterdings nicht einzusehen, wie damit und mit den an das Schriftwort angeschlossenen Beispielen eine althergebrachte weise kirchliche Ordnung sollte in ihr Gegenteil verwandelt werden können oder wollen. Wäre dieses die Absicht des Fälschers gewesen, so hätte er sich anders ausdrücken müssen, und er hätte sich gewiss auch anders ausgedrückt. Es war entweder an dem angeführten oder an irgend einem anderen Orte deutlich zu sagen, es seien stets junge Männer zu Bischöfen zu wählen. Eine solche Erklärung sucht man aber in den Briefen überall vergeblich. Diesen Sinn hat insbesondere auch das Schriftwort nicht. Im Gegenteil. Es ist nicht etwa, wie man nach der Zahn'schen Auffassung erwarten müsste, von einem Walten des Geistes bloss in den Jungen die Rede, sondern es wird ganz allgemein πνεῦμα ἐν βροτοῖς verkündet. Dazu kommt ein zweites. Pseudoignatius hat in dem Brief an die Magnesier den jugendlichen Bischof überhaupt nicht eingeführt; er fand ihn bereits vor, und nach seiner Art und Weise fügt er nur eine Reihe von Beispielen an, um die Mahnung des hl. Ignatius zu begründen und zu zeigen, dass bisweilen auch die Jugend die Reife des Alters besitze. Die Sache ist nicht zweifelhaft. Ein Widerspruch liegt hier nicht vor. Und wenn je einer vorhanden wäre, wenn Pseudoignatius wirklich die natürliche Ordnung ins Gegenteil hätte verkehren wollen, so wäre der Fall immerhin noch nicht derart, dass er in unserer Frage entscheiden würde. Der einschlägige Abschnitt in den

Digitized by Google

AK gehört nicht dem Interpolator, sondern bereits der Grundschrift an. Es wurde also höchstens in dem einen Werk ein Satz nicht gestrichen, der zu der Aufstellung in einer anderen Schrift nicht passt. Bei solchem Sachverhalt würde der Widerspruch, selbst wenn er bestände, schwerlich stark ins Gewicht fallen.

Ein zweiter Widerspruch betrifft die Reihenfolge der antiochenischen und besonders der römischen Bischöfe. Bei Pseudoignatius, hebt Zahn (S. 125) weiter hervor. folge im Briefe an Maria 4, 1 auf den »seligen Papa Anenkletus« »der der Seligkeit allerwürdigste Klemens, der Schüler des Petrus und Paulus«. Dass Linus dem Anaklet vorangegangen sei, werde an dieser Stelle nur vorausgesetzt, sofern nämlich Pseudoignatius seiner ganzen Art nach es sich nicht hätte versagen können, den Anaklet als von den Aposteln eingesetzten ersten Bischof zu bezeichnen. Er kenne, wenn er anders mit dem Interpolator identisch sei, den Linus allerdings als einen Diakonus des Paulus neben Timotheus und nenne ihn vor Anaklet und Klemens, den Diakonen des Petrus (Trall. 7, 4). Er habe also die Reihe: Linus, Anaklet, Klemens, und stehe hier in Widerspruch mit den AK VII, 46, wo gelesen wird, zum Bischof der römischen Kirche sei zuerst von Paulus Linus, nach dem Tode desselben aber Klemens durch Petrus als zweiter Bischof geweiht worden. Aehnlich verhalte es sich mit den antiochenischen Bischöfen. Evodius erscheine Ant. 7, 1 als der Vorgänger, Hero Her. 8, 3 als der Nachfolger des Ignatius; ein Kompromiss, wie er in den AK VII, 46 vorliege, sei Pseudoignatius noch unbekannt.

In Wahrheit liegt aber auch dort kein Kompromiss vor. Die AK bemerken nur: in Antiochien sei Evodius von Petrus, Ignatius von Paulus zum Bischof bestellt worden; sie sagen keineswegs, wie man nach Zahn meinen sollte, die beiden Männer seien der Gemeinde zu gleicher Zeit vorgesetzt worden, und dass jene Worte auch nicht etwa in dieser Weise zu deuten sind, zeigt der Kontext mit einer Klarheit, die nichts zu wünschen übrig lässt. Im vorausgehenden und im nachfolgenden Teil, überall ist von einer Reihenfolge oder Aufeinanderfolge der Bischöfe die Rede. Wie wenig insbesondere der Umstand jene Interpretation rechtfertigt, dass die Ordination der beiden Männer durch verschiedene Apostel erfolgte, erhellt aus der Ausführung

Digitized by Google

über die alexandrinischen und römischen Bischöfe, wo bei ausdrücklicher Hervorhebung der Aufeinanderfolge, mit Bezeichnung der Bischöfe als πρῶτος und δεύτερος, bei Rom auch noch mit Erwähnung des Todes des Linus, die gleiche Unterscheidung gemacht wird. Die AK haben also gleich Pseudoignatius die Reihenfolge: Evodius, Ignatius. Von einem Kompromiss oder einem gleichzeitigen Episkopat dieser beiden Männer ist in ihnen entfernt nicht die Rede. Die beiden Werke stehen demgemäss hier nicht mit einander in Widerspruch, sondern im vollen Einklang.

Etwas anders liegt die Sache allerdings bei der römischen Kirche. Die AK bieten die Reihenfolge: Linus, Klemens. Pseudoignatius dagegen erwähnt Trall. 7, 4 Stephanus als Diakon des Jakobus, Timotheus und Linus als Diakonen des Paulus, Anenkletus und Klemens als Diakonen des Petrus, und wenn diese Stelle nicht entscheidend ist, da nach ihrem Anfang eine bischöfliche Succession nicht gegeben werden will, so lautet eine andere um so bestimmter. In dem Briefe an Maria 4, 1 wird Klemens ausdrücklich als Nachfolger des Anenkletus bezeichnet. Hier liegt also wirklich ein Widerspruch vor. Ist aber deswegen der Gedanke an die Identität der Bearbeiter sofort schon aufzugeben? Ich denke nicht. Wir stiessen oben bereits auf gewisse Widersprüche innerhalb der AK selbst, und zwar in Abschnitten, die einem und demselben Autor, bezw. dem Interpolator angehören. Vgl. S. 170—174. Wir treffen andererseits auch Widersprüche bei Pseudoignatius. Trall. 7, 4 wird Klemens mit einem gewissen Nachdruck und im Unterschied von Linus als Diakon des Paulus Diakon des Petrus genannt; in dem Briefe an Maria 4, 1 dagegen erscheint er als Schüler des Petrus und des Paulus. An diesem Orte erscheint Klemens ferner als lebend; Philad. 4, 4 aber wird er bereits unter den Toten aufgeführt. Jeder von beiden Autoren lässt sich also für sich Widersprüche zu schulden kommen. Um so weniger wird man sich wundern dürfen, wenn der eine einmal von dem andern abweicht. An eine Arbeit, wie sie das Verzeichnis der Bischöfe in AK VII, 46 ist, eine offenbare und allem nach rasche Kompilation, ist überdies kein zu strenger Massstab anzulegen. Da ist ein Missgriff leicht möglich. Der fragliche Irrtum lässt sich vielleicht sogar noch erklären. In der Kirchengeschichte des

Digitized by Google

Eusebius III, 4 stehen ausser den beiden römischen noch vier andere von den Bischöfen, deren Namen in den AK VII, 46 aufgeführt werden, und bei diesem Sachverhalt ist die Vermutung schwerlich gewagt, dass Pseudoklemens jenen Abschnitt benützte. Klemens heisst daselbst allerdings der dritte Bischof von Rom. Da er aber unmittelbar nach Linus folgt, so konnte ein rascher Kompilator unschwer eine andere, scheinbar entsprechendere Zahl setzen. Wie indessen der Fehler entstanden sein mag, derselbe ist nach dem obigen in unserer Frage von keiner grösseren Bedeutung. Er ist um so weniger zu betonen, wenn ein mit ihm in Verbindung stehender Punkt in Erwägung gezogen wird. Gehen nämlich die beiden Werke auch in der Reihenfolge der Bischöfe auseinander, so treffen sie dagegen in einer anderen Eigentümlichkeit zusammen. Pseudoklemens liebte es, die ersten Bischöfe zu bestimmten Aposteln in Beziehung zu setzen. Er verfährt so nicht bloss bei den Kirchen von Rom und Antiochien, sondern auch bei Alexandrien und Ephesus, ja auch bei Pergamum, Philadelphia, Kenchreä und Kreta, nur dass hier die Apostel sich nicht in die Weihe der Bischöfe für eine einzelne Kirche teilen. Die gleiche Vorliebe verrät, wie wie wir gesehen haben, Pseudoignatius, und er teilt sie nicht bloss im allgemeinen, sondern er weist die Bischöfe auch denselben Aposteln zu, welche sie bei Pseudoklemens ordinieren. Die Eigentümlichkeit kommt meines Wissens in der älteren Litteratur nicht vor. Die Theorie findet sich zuerst bei Pseudoklemens und bei Pseudoignatius, und dies ist bedeutsam. Diese Uebereinstimmung beweist mehr als der fragliche Fehler und Widerspruch.

Was die einschlägigen Ausführungen Lightfoots (I, 251—252) anlangt, so sollen sie hauptsächlich die Priorität der AK darthun. Die Frage nach der Identität der Interpolatoren wird weniger betont. In der That wird diese Frage durch die angezogenen Stellen nicht besonders berührt. In den meisten Fällen soll Pseudoignatius durch die AK seine Erklärung und Erläuterung erhalten. Dies kann sein, auch wenn er mit dem Bearbeiter dieses Werkes identisch ist. Die Stellen brauchen daher nicht alle geprüft zu werden. Nur zwei verdienen eine nähere Beachtung.

Lightfoot betont in erster Linie ein Missverständnis, sofern

Digitized by Google

Pseudoignatius Magn. 3, 4 Josias im Alter von acht Jahren, Ign. 4, 1 als unmündigen, fast noch lallenden Knaben den Götzendienst ausrotten lasse, während die AK II, 1 von einem Alter von acht Jahren bei seinem Regierungsantritt reden, die hl. Schrift (II Chron. 34, 3) seine Reform erst zwölf Jahre später ansetze. Er übersah aber Magn. 4, 3 das Wort ἄρξας nach ὀκταετής. Hienach lässt hier auch Pseudoignatius Josias im Alter von acht Jahren nur zur Regierung gelangen. An der anderen Stelle schreitet Josias allerdings noch in unmündigem Alter gegen den Götzendienst ein. Aber es sind hier zwei Punkte wohl zu beachten. Das Alter wird von Pseudoignatius einerseits nicht nach Jahren angegeben. An der angeführten Schriftstelle andererseits heisst Josias nicht etwa bei seinem Regierungsantritt, sondern bei dem achten Jahr seiner Regierung, da er anfing, den Gott Davids, seines Vaters, zu suchen, noch ein Knabe (παιδάριον), und bei diesem Sachverhalt kann die Ausdrucksweise des Pseudoignatius nicht sonderlich befremden. Jedenfalls liegt zwischen den beiden Werken kein Widerspruch vor.

In zweiter Linie wird das Missverständnis hervorgehoben, das Pseudoignatius Magn. 3, 10 bezüglich das Abeddadan (oder Obed-Edom) sich zu schulden kommen lasse. Die hier gegebene Darstellung sei in sich selbst unerklärlich; werden aber die AK VI, 2 in Betracht gezogen, so finde man, dass der Autor durch einen zufälligen Irrtum Abeddadan mit Seba verwechsle. In der That ersehen wir aus der ausführlicheren Darstellung der AK, dass statt Abeddadan Seba gemeint ist. Aber die Verwechslung liegt bereits auch hier vor. Der Fall mag somit die Priorität der AK beweisen, wenn Pseudoklemens und Pseudoignatius verschiedene Personen sind. In der Frage nach der Identität der Autoren aber beweist er nichts.

Diese Frage ist hienach noch immer insoweit eine offene, als die Argumente Zahns und Lightfoots die Identität nicht ausschliessen. Sie ist eine offene aber auch insofern, als die Argumente Ushers von den meisten als unzureichend erfunden wurden und ebenso die Beweisführung Harnacks nicht befriedigen kann, da sie, so vieles Richtige sie auch enthält, doch zugleich an erheblichen Mängeln, insbesondere Uebertreibungen leidet, so dass sie notwendig Bedenken erregen muss. Die Frage ist daher aufs neue zu erörtern.

Digitized by Google

Nach dem Ergebnis, das in der bisherigen Untersuchung bereits gewonnen wurde, handelt es sich insbesondere noch um eine sorgfältige Prüfung der Berührungen zwischen beiden Werken. Demgemäss sollen zunächst die Parallelstellen in ihrem Wortlaut folgen. Ich gebe sie nach der Ordnung der AK und stelle, was bereits den Grundschriften angehört, sowohl der Didaskalia und der Didache als den echten Ignatiusbriefen, in [ ]. Die in ( ) gesetzten Zahlen, welche bei den AK der Bezeichnung von Buch und Kapitel bei umfangreicheren Kapiteln beigefügt sind, beziehen sich auf Seite und Linie in der Ausgabe von Lagarde, die Verseinteilung bei Pseudoignatius auf meine Ausgabe in Patr. apost. t. II. Der Text beruht auf eigener Rezension. Er weicht hier jedoch nur selten und wenig von dem der neuesten Ausgaben ab.

Apost. Konstitutionen.	Pseudoignatius.
1.	
I, 9 (12, 25) [εὐτάκτως μετὰ αἰδοῦς μεμετρημένως λουέσθω].	Her. 1, 2 μεμετρημένως καὶ εὐτάκτως.
2.	
II, 1 [εἰ δὲ καὶ ἐν παροικίᾳ μικρᾷ . . . νέος ἦ . . διὰ τῆς νεότητος ἐν πραότητι καὶ εὐταξίᾳ γῆρας ἐπιδεικνύμενος, δοκιμασθείς, εἰ ὑπὸ τῶν πάντων οὕτως μαρτυρεῖται, καθιστάσθω ἐν εἰρήνῃ].	Mar. 3, 1 τὰ δὲ . . . . κελευσθέντα ἀσμένως ἐπλήρωσα, ἐν οὐδενὶ ἀμφιβάλλων ὧν αὐτὴ καλῶς ἔχειν δεδοκίμακας· ἔγνων γάρ σε κρίσει θεοῦ τὴν μαρτυρίαν τοῖν ἀνδροῖν πεποιῆσθαι.
3.	
II, 1 [Σολομὼν δωδεκαετὴς τοῦ Ἰσραὴλ ἐβασίλευσεν, καὶ Ἰωσίας ἐν δικαιοσύνῃ ὀκτὼ ἐτῶν ἐβασίλευσεν].	Magn. 3, 4 Σολομὼν δὲ καὶ Ἰωσίας, ὁ μὲν δωδεκαετὴς βασιλεύσας . . . ὁ δὲ ὀκταετὴς ἄρξας τοὺς βωμοὺς καὶ τὰ τεμένη κατερρίπου κτλ.
4.	
II, 4 (16, 15) ὡς ἀληθῶς γὰρ μήτηρ ἡ ἀργία λιμοῦ.	Tars. 9, 2 μήτηρ γὰρ τῆς ἐνδείας ἡ ἀργία.

Digitized by Google

5.

II, 6 (18, 12) ὁ κύριος ἡμῶν καὶ διδάσκαλος Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἤρξατο πρῶτον ποιεῖν καὶ τότε διδάσκειν, ὥς που λέγει ὁ Λουκᾶς· Ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν (Apgesch. 1, 1).

Eph. 15, 2 ὁ κύριος ἡμῶν καὶ θεὸς Ἰησοῦς ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, πρῶτον ἐποίησεν καὶ τότε ἐδίδαξεν, ὡς μαρτυρεῖ Λουκᾶς, οὗ ὁ ἔπαινος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διὰ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν.

6.

II, 11 [διὰ τοῦτο οὖν, ὦ ἐπίσκοπε, σπούδαζε καθαρὸς εἶναι τοῖς ἔργοις, γνωρίζων τὸν τόπον σου] καὶ τὴν ἀξίαν, [ὡς θεοῦ τύπον ἔχων] ἐν ἀνθρώποις τῷ πάντων ἄρχειν ἀνθρώπων, ἱερέων, βασιλέων, ἀρχόντων, πατέρων, υἱῶν, διδασκάλων καὶ πάντων ὁμοῦ τῶν ὑπηκόων.

Trall. 7, 4 τί γάρ ἐστιν ἐπίσκοπος ἀλλ' ἢ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας ἐπέκεινα πάντων κρατῶν, ὡς οἷόν τε ἄνθρωπον κρατεῖν μιμητὴν γινόμενον κατὰ δύναμιν Χριστοῦ τοῦ θεοῦ;

7.

II, 14 (27, 3) ἰδοὺ ἄνθρωπος, καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ. Vgl. VIII, 43 (276, 13).

Smyrn. 9, 1 ἰδοὺ γὰρ ἄνθρωπος, καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ.

8.

II, 20 (36, 5) [τὸν μέντοι ποιμένα] τὸν ἀγαθὸν [ὁ λαϊκὸς τιμάτω, ἀγαπάτω, φοβείσθω ὡς πατέρα, ὡς κύριον, ὡς δεσπότην], ὡς ἀρχιερέα θεοῦ, ὡς διδάσκαλον εὐσεβείας· ὁ γὰρ αὐτοῦ ἀκούων Χριστοῦ ἀκούει κτλ.

Trall. 7, 3 αἰδεῖσθε δὲ καὶ τὸν ἐπίσκοπον ὑμῶν ὡς Χριστόν, καθὰ ὑμῖν οἱ μακάριοι διετάξαντο ἀπόστολοι.

9.

II, 27 (55, 21) καὶ ὡς Ὀζίας ὁ βασιλεύς, οὐκ ὢν ἱερεὺς τὰ τῶν ἱερέων ἐπιτελῶν, ἐλεπρώθη διὰ παρανομίαν, οὕτως καὶ πᾶς λαϊκὸς οὐκ ἀτιμώρητος ἔσται, καταφρο-

Magn. 3, 10 Ὀζίας λεπροῦται, κατατολμήσας ἱερέων καὶ ἱερωσύνης. 3, 9 οὐδεὶς ἔμεινεν ἀτιμώρητος, ἐπαρθεὶς κατὰ τῶν κρειττόνων· οὔτε γὰρ τῷ νόμῳ

Digitized by Google

νήσας θεοῦ καὶ τῶν αὐτοῦ καταμανεὶς ἱερέων. . . . Εἰ οὖν ἄνευ τοῦ πατρὸς ὁ Χριστὸς οὐ δοξάζει ἑαυτόν, πῶς οἷόν τε ἄνθρωπον ἑαυτὸν εἰς ἱερωσύνην ἐπιρρίπτειν, μὴ λαβόντα τὸ ἀξίωμα παρὰ κρείττονος. . . . Ἢ οὐχὶ οἱ Κορεῖται, καίτοι τῆς Λευὶ φυλῆς ὄντες, πυρίκαυστοι ἐγένοντο, ἐπαναστάντες Μωσεῖ καὶ Ἀαρὼν καὶ περὶ τῶν μὴ καθηκόντων αὐτοῖς ἁμιλλώμενοι; καὶ Δαθὰν καὶ Ἀβειρὼν ζῶντες κατέβησαν εἰς ᾅδου. Vgl. VI, 1; VIII, 46.

Δαθὰν καὶ Ἀβειρὼν ἀντεῖπαν, ἀλλὰ Μωσεῖ, καὶ ζῶντες εἰς ᾅδου κατηνέχθησαν· Κορὲ δὲ καὶ οἱ συμφρονήσαντες αὐτῷ κατὰ Ἀαρὼν διακόσιοι πεντήκοντα πυρίφλεκτοι γεγόνασιν.

10.

II, 36 (63, 9) γίνωσκε δημιουργίαν θεοῦ διάφορον . . . . . καὶ σαββατιεῖς . . . σαββατισμὸν μελέτης νόμων, οὐ χειρῶν ἀργίαν.

Magn. 9, 3 [μηκέτι οὖν σαββατίζωμεν] ἰουδαϊκῶς καὶ ἀργίαις χαίροντες· . . . ἀλλ' ἕκαστος ὑμῶν σαββατιζέτω πνευματικῶς, μελέτῃ νόμων χαίρων . . . δημιουργίαν θεοῦ θαυμάζων.

11.

II, 59 (90, 7) μάλιστα δὲ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου καὶ ἐν τῇ τοῦ κυρίου ἀναστασίμῳ [τῇ κυριακῇ σπουδαιοτέρως ἁπαντᾶτε].

Magn. 9, 4 καὶ μετὰ τὸ σαββατίσαι [ἑορταζέτω πᾶς φιλόχριστος τὴν κυριακήν], τὴν ἀναστάσιμον κτλ.

12.

III, 6 (101, 12) [ὑπαρχέτω οὖν] καὶ ἡ παρθένος καὶ [ἡ χήρα μὴ περιτροχᾶς ἢ ῥεμβομένη κατὰ τὰς τῶν ἀλλοτρίων οἰκίας]. IV, 14 ἔστω δὲ (ἡ παρθένος) μὴ ῥεμβὰς μηδὲ ἀκαιροπεριπάτητος, μὴ δίγνωμος, ἀλλὰ σεμνή, ἐγκρατής, σώφρων κτλ.

Philad. 4, 8 ἔστωσαν δὲ καὶ αἱ χῆραι μὴ ῥεμβοί, μὴ λίχνοι, μὴ περιτροχάδες, ἀλλ' ὡς Ἰουδὶθ ἡ σεμνοτάτη, ὡς ἡ Ἄννα ἡ σωφρονεστάτη.

13.

III, 17 ἔστι τοίνυν τὸ μὲν βάπ-

Philipp. 1, 2 τὸ βάπτισμα τὸ

Digitized by Google

τισμα εἰς τὸν θάνατον τοῦ Ἰησοῦ διδόμενον. Vgl. II, 7; V, 7. 16; VI, 15. 23; VII, 22. 25; VIII, 47 c. 50.

εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου διδόμενον. Vgl. Trall. 2, 1.

14.

IV, 13 πάσῃ βασιλείᾳ καὶ ἀρχῇ ὑποτάγητε ἐν οἷς ἀρέσκει θεῷ.

Ant. 11, 2 τῷ καίσαρι ὑποτάγητε ἐν οἷς ἀκίνδυνος ἡ ὑποταγή.

15.

V, 1 (124, 21) ἐκείνοις μὲν (τοῖς κατακριθεῖσι) πεῖρα τὸ μαρτύριον ὑπῆρξεν, ὑμῖν δὲ (τοῖς πρὸς τοὺς μάρτυρας εἰς φυλακὴν ἐλθοῦσι) τέως προθυμία.

Smyrn. 9, 5 ὁ τιμῶν δέσμιον Ἰησοῦ Χριστοῦ μαρτύρων λήψεται μισθόν.

16.

V, 7 (138, 1) ἃ διαταξάμενος ἡμῖν ἀνελήφθη ἐπ' ὄψει ἡμῶν εἰς τὸν οὐρανὸν πρὸς τὸν ἀποστείλαντα αὐτόν· καὶ ἐὰν μὲν πιστεύσητε, μακάριοι γενήσεσθε κτλ. Vgl. V, 19; VI, 30; VIII, 1.

Sm. 3, 5 καὶ οὕτω σὺν τῇ σαρκὶ βλεπόντων αὐτῶν ἀνελήφθη πρὸς τὸν ἀποστείλαντα αὐτόν. Magn. 11, 4 ταῦτα ὁ γνοὺς ἐν πληροφορίᾳ καὶ πιστεύσας μακάριος.

17.

V, 13 τὰς ἡμέρας τῶν ἑορτῶν φυλάσσετε... μεθ' ἃς ὑμῖν φυλακτέα ἡ νηστεία τῆς τεσσαρακοστῆς, μνήμην περιέχουσα τῆς τοῦ κυρίου πολιτείας τε καὶ νομοθεσίας· ἐπιτελείσθω δὲ ἡ νηστεία αὕτη πρὸ τῆς νηστείας τοῦ πάσχα, ἀρχομένη μὲν ἀπὸ δευτέρας, πληρουμένη δὲ εἰς παρασκευήν· μεθ' ἃς ἀπονηστεύσαντες ἄρξασθε τῆς ἁγίας τοῦ πάσχα ἑβδομάδος, νηστεύσαντες αὐτὴν πάντες κτλ. V, 20 (155, 21) μετὰ δὲ τὴν ἑβδομάδα τῆς νηστείας [πᾶσαν τετράδα καὶ παρασκευὴν προστάσσομεν ὑμῖν νηστεύειν] καὶ τὴν περισσείαν ὑμῶν τῆς νηστείας

Philipp. 13, 3 τὰς ἑορτὰς μὴ ἀτιμάζετε· τὴν τεσσαρακοστὴν μὴ ἐξουθενεῖτε, μίμησιν γὰρ περιέχει τῆς τοῦ κυρίου πολιτείας, καὶ τὴν τοῦ πάθους ἑβδομάδα μὴ παροράτε· τετράδα καὶ παρασκευὴν νηστεύετε, πένησιν ἐπιχορηγοῦντες τὴν περισσείαν. Εἴ τις κυριακὴν ἢ σάββατον νηστεύει πλὴν ἑνὸς σαββάτου, οὗτος χριστοκτόνος ἐστίν.

Digitized by Google

πένησιν ἐπιχορηγεῖν· πᾶν μέντοι σάββατον ἄνευ τοῦ ἑνὸς [καὶ πᾶσαν κυριακὴν] ἐπιτελοῦντες συνόδους εὐφραίνεσθε· [ἔνοχος γὰρ ἁμαρτίας ἔσται ὁ τὴν κυριακὴν νηστεύων. Vgl. V, 15. 18.

18.

V, 14 (144, 15) ἕκτῃ μὲν ὥρᾳ σταυρώσαντες αὐτόν, τρίτῃ δὲ ὥρᾳ τὴν ἀπόφασιν δεξάμενοι τὴν περὶ αὐτοῦ . . . Ὃς καὶ περὶ τὴν ἐνάτην ὥραν ἀναβοήσας εἶπεν τῷ πατρί· Θεέ μου . . . καὶ μετ' ὀλίγον κράξας φωνῇ μεγάλῃ· Πάτερ, ἄφες . . . ἀπέπνευσεν, καὶ θάπτεται . . . ἐν μνημείῳ καινῷ· ἐπιφωσκούσης δὲ τῆς μιᾶς σαββάτων, ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν ἐπλήρωσεν ἐκεῖνα, ἃ καὶ πρὸ τοῦ πάθους ἡμῖν προέλεγεν φάσκων, ὅτι [δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ποιῆσαι ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας]. Vgl. VIII, 34.

Trall. 9, 5 τῇ οὖν παρασκευῇ τρίτῃ ὥρᾳ ἀπόφασιν ἐδέξατο παρὰ τοῦ Πιλάτου συγχωρήσαντος τοῦ πατρός, ἕκτῃ ὥρᾳ ἐσταυρώθη, ἐννάτῃ ἀπέπνευσεν, πρὸ ἡλίου δύσεως ἐτάφη· τὸ σάββατον ὑπὸ γῆν ἐν τῷ μνημείῳ μένει, ᾧ ἀπέθετο αὐτὸν Ἰωσὴφ ὁ ἀπὸ Ἀριμαθείας· ἐπιφωσκούσης κυριακῆς ἀνέστη ἐκ τῶν νεκρῶν κατὰ τὸ εἰρημένον ὑπ' αὐτοῦ· Ὡσπερ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, οὕτως ἔσται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας.

19.

V, 16 (147, 25) [μὴ γινώσκοντες θεὸν] διὰ τοῦ κηρύγματος πιστεύσαντες ἔγνωτε αὐτόν, μᾶλλον δὲ ἐγνώσθητε ὑπ' αὐτοῦ διὰ Ἰησοῦ τοῦ σωτῆρος καὶ λυτρωτοῦ τῶν ἐλπιζόντων ἐπ' αὐτόν.

Magn. 1, 2 οὗ τῷ αἵματι ἐλυτρώθητε, δι' οὗ ἔγνωτε θεόν, μᾶλλον δὲ ὑπ' αὐτοῦ ἐγνώσθητε (Gal. 4, 9).

20.

V, 19 (152, 7) ἑορτάζετε τὴν ἑορτὴν τῆς ἀναλήψεως τοῦ κυρίου, καθ' ἣν . . ἀνῆλθεν πρὸς τὸν ἀποστείλαντα αὐτὸν θεὸν καὶ πατέρα, καθίσας ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως καὶ περιμένων, ἕως ἂν τεθῶσιν οἱ

Magn. 11, 3 καὶ ἀνελθόντι εἰς τοὺς οὐρανοὺς πρὸς τὸν ἀποστείλαντα καὶ καθεσθέντι ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ καὶ ἐρχομένῳ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων μετὰ δόξης πατρικῆς, κρῖναι ζῶντας καὶ νε-

Digitized by Google

ἐχθροὶ αὐτοῦ ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ· ὃς καὶ ἐλεύσεται ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς, κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς καὶ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.

κροὺς καὶ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ. Vgl. Smyrn. 3, 5.

21.

VI, 1 [φυλάσσεσθε . . τὰς δεινὰς καὶ χαλεπὰς καὶ ἀθεμίτους αἱρέσεις, φεύγοντες αὐτὰς ὥσπερ πῦρ φλέγον τοὺς αὐτῷ πλησιάζοντας]. Vgl. II, 21 [καὶ αἱρεσιώταις] ἀθέοις.

Trall. 10, 8 φεύγετε οὖν τὰς ἀθέους αἱρέσεις. Trall. 2, 3 [δέον οὖν αὐτοὺς τὰ ἐγκλήματα φυλάττεσθαι ὡς πῦρ] φλέγον.

22.

VI, 2 (156, 22) εἰ γὰρ ὁ βασιλεῦσιν ἐπεγειρόμενος κολάσεως ἄξιος, κἂν υἱὸς ᾖ κἂν φίλος, πόσῳ μᾶλλον ὁ ἱερεῦσιν ἐπανιστάμενος; ὅσῳ γὰρ ἱερωσύνη βασιλείας ἀμείνων περὶ ψυχῆς ἔχουσα τὸν ἀγῶνα, τοσούτῳ καὶ βαρυτέραν ἔχει τὴν τιμωρίαν ὁ ταύτῃ τολμήσας ἀντομματεῖν, ἤπερ ὁ τῇ βασιλείᾳ. Καίτοιγε οὐδὲ εἷς ἀτιμώρητος· οὔτε γὰρ Ἀβεσσαλὼμ καὶ Ἀβεδδαδὰν ἔμειναν ἀτιμώρητοι, οὔτε Κορὲ καὶ Δαθάν. Οἱ μὲν γὰρ τῷ Δαβὶδ περὶ βασιλείας, οἱ δὲ τῷ Μωϋσεῖ περὶ πρωτείων ἐπανέστησαν ἀμιλλώμενοι· καὶ ἐκακολόγουν ὁ μὲν Ἀβεσσαλὼμ Δαβὶδ τὸν πατέρα ὡς ἄδικον κριτήν, λέγων ἑκάστῳ· Οἱ λόγοι σου καλοί . . (II Reg. 15, 3. 4), ὁ δὲ Ἀβεδδαδάν· Οὐκ ἔστιν μοι, φησίν, μερὶς ἐν Δαβὶδ οὐδὲ κληρονομία ἐν υἱῷ Ἰεσσαί (II Reg. 20, 1).

Smyrn. 9, 3 εἰ γὰρ ὁ βασιλεῦσιν ἐπεγειρόμενος κολάσεως ἄξιος δικαίως γενήσεται . . . πόσῳ δοκεῖτε χείρονος ἀξιωθήσεται τιμωρίας [ὁ ἄνευ ἐπισκόπου τι ποιεῖν προαιρούμενος] καὶ τὴν ὁμόνοιαν διασπῶν καὶ τὴν εὐταξίαν συγχέων; Magn. 3, 9. 10 οὐδεὶς ἔμεινεν ἀτιμώρητος, ἐπαρθεὶς κατὰ τῶν κρειττόνων· οὔτε γὰρ τῷ νόμῳ Δαθὰν καὶ Ἀβειρὼν ἀντεῖπαν, ἀλλὰ Μωσεῖ, καὶ ζῶντες εἰς ᾅδου κατηνέχθησαν. Κορὲ δὲ καὶ οἱ συμφρονήσαντες αὐτῷ κατὰ Ἀαρὼν διακόσιοι πεντήκοντα περίφλεκτοι γεγόνασιν. Ἀβεσσαλὼμ πατραλοίας γενόμενος ἐκκρεμὴς ἐν φυτῷ γέγονεν . . . Ἀβεδδαδὰν ὡσαύτως τῆς κεφαλῆς ἀφαιρεῖται δι' ὁμοίαν αἰτίαν.

23.

VI, 5 (159, 24) [φευκτέοι γάρ

Philad. 2, 1 ὡς [τέκνα οὖν

Digitized by Google

εἰσιν ὡς ἀληθῶς οἱ βλασφημοῦντες θεόν· ... ἐκ γὰρ τῆς κακίας τῶν αἱρεσιωτῶν ἐξῆλθεν μόλυσμα ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν, ὥς φησιν Ἱερεμίας] ὁ προφήτης.

φωτὸς ἀληθείας φεύγετε τὸν μερισμὸν] τῆς ἑνότητος [καὶ τὴν κακοδιδασκαλίαν] τῶν αἱρεσιωτῶν, ἐξ ὧν μολυσμὸς ἐξῆλθεν εἰς πᾶσαν τὴν γῆν.

24.

VI, 5 (161, 12) [ἐκεῖνον γὰρ τὸν λαὸν διὰ] τῆς χριστοκτονίας εἰς ἑαυτὸν ὑπηγάγετο (ὁ διάβολος), ὑμᾶς δὲ ἀποστάντας αὐτοῦ τῆς ματαιότητος ἄλλοτε ἄλλως πειράζει, ὡς καὶ τὸν μακάριον Ἰώβ· καὶ γὰρ καὶ τῷ μεγάλῳ ἀρχιερεῖ Ἰησοῦ τῷ τοῦ Ἰωσεδὲκ ἀντέκειτο, καὶ ἡμᾶς πολλάκις ἐξῃτήσατο ἐξυδαρωθῆναι, ὅπως ἐκλίπῃ ἡ πίστις ἡμῶν.

Smyrn. 7, 1 ἔγγονοί εἰσι (sc. οἱ ἑτεροδοξοῦντες) τοῦ ἀρχεκάκου πνεύματος, .. τοῦ τῷ Ἰὼβ ἐπιστρατεύσαντος, τοῦ κατηγοροῦντος Ἰησοῦ τοῦ Ἰωσεδέκ, τοῦ ἐξαιτησαμένου συνιασθῆναι τῶν ἀποστόλων τὴν πίστιν, τοῦ τὸ ἰουδαϊκὸν πλῆθος ἐπεγείραντος τῷ κυρίῳ.

25.

VI, 6 [εἶχεν μὲν οὖν καὶ ὁ ἰουδαϊκὸς ὄχλος αἱρέσεις κακίας]· καὶ γὰρ καὶ Σαδδουκαῖοι ἐξ αὐτῶν οἱ μὴ ὁμολογοῦντες νεκρῶν ἀνάστασιν, καὶ Φαρισαῖοι οἱ τύχῃ καὶ εἱμαρμένῃ ἐπιγράφοντες τὴν. τῶν ἁμαρτανόντων πρᾶξιν, καὶ Βασμοθαῖοι .... καὶ οἱ ἐφ' ἡμῶν νῦν φανέντες Ἐβιωναῖοι, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ψιλὸν ἄνθρωπον εἶναι βουλόμενοι, ἐξ ἡδονῆς ἀνδρὸς καὶ συμπλοκῆς Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας αὐτὸν γεννῶντες... Ταῦτα μὲν οὖν ἐν τῷ προτέρῳ λαῷ· [καὶ νῦν ὁ πονηρὸς σοφὸς ὢν τοῦ κακοποιῆσαι] καὶ τὸ καλὸν ὅ τι ποτέ ἐστιν ἀγνοῶν ἐξ ἡμῶν τινας ἐκβαλὼν ἐνήργησεν ἐν αὐτοῖς αἱρέσεις καὶ σχίσματα.

Philipp. 4 καὶ πρὶν μὲν γένηται ὁ σταυρός, ἔσπευδεν (ὁ διάβολος) γενέσθαι τοῦτο· καὶ ἐνήργει ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας, ἐνήργει ἐν Ἰούδᾳ, ἐν Φαρισαίοις, ἐν Σαδδουκαίοις. . . . Μέλλοντος δὲ γίνεσθαι θορυβεῖται . . . διὸ καὶ ἔν τισιν ἐνεργεῖ ἀρνεῖσθαι τὸν σταυρόν, τὸ πάθος ἐπαισχύνεσθαι . . . . σοφὸς γάρ ἐστι τοῦ κακοποιῆσαι, τὸ δὲ καλὸν ὅ τι ποτέ ἐστιν ἀγνοεῖ. Philad. 6, 3 ἐάν τις . . ψιλὸν ἄνθρωπον εἶναι νομίζῃ τὸν κύριον, ... ὁ τοιοῦτος ὄφις ἐστίν, . . . καὶ ἔστιν ὁ τοιοῦτος πένης τὴν διάνοιαν ὡς ἐπίκλην Ἐβίων.

26.

VI, 7 [ἡ δὲ καταρχὴ τῶν]

Trall. 11, 1—3 [φεύγετε δὲ

Digitized by Google

νέων [αἱρέσεων γέγονεν οὕτως· Σίμωνά τινα] κτλ. VI, 8 [ἡνίκα δὲ ἐξήλθομεν ἐν τοῖς ἔθνεσιν κηρύσσειν εἰς τὸν κόσμον τὸν λόγον τῆς ζωῆς, ... προεβάλοντο Κλεόβιόν τινα καὶ παρέζευξαν τῷ Σίμωνι] ... οὗτοι δὲ μαθητεύουσιν Δοσιθέῳ τινί, ὃν καὶ παρευδοκιμήσαντες ἐξώσαντο τῆς ἀρχῆς· [εἶτα καὶ ἕτεροι] ἑτέρων κατῆρξαν ἐκτόπων δογμάτων, Κήρινθος καὶ Μάρκος καὶ Μένανδρος καὶ Βασιλείδης καὶ Σατουρνῖλος. Τούτων οἱ μὲν πολλοὺς θεοὺς ... δοξάζουσιν· καὶ οἱ μὲν τὸν γάμον ἀθετοῦσιν, οὐκ εἶναι τοῦ θεοῦ ἔργον δοξάζοντες, ἄλλοι δέ τινα τῶν βρωμάτων βδελύσσονται καὶ ἀναίδην ἐκπορνεύουσιν, οἷοι οἱ νῦν ψευδώνυμοι Νικολαΐται.

αὐτοῦ (τοῦ διαβόλου) καὶ τὰς κακὰς παραφυάδας], Σίμωνα τὸν πρωτότοκον αὐτοῦ υἱὸν καὶ Μένανδρον καὶ Βασιλίδην καὶ ὅλον αὐτοῦ τὸν ὀργμαδὸν τῆς κακίας· ... φεύγετε καὶ τοὺς ἀκαθάρτους Νικολαΐτας, τοὺς ψευδωνύμους, τοὺς φιληδόνους, τοὺς συκοφάντας· οὐ γὰρ ἦν τοιοῦτος ὁ τῶν ἀποστόλων Νικόλαος· φεύγετε καὶ τὰ τοῦ πονηροῦ ἔγγονα Θεόδοτον καὶ Κλεόβουλον. Philad. 6, 4 ἐάν τις ταῦτα μὲν ὁμολογῇ, φθορὰν δὲ καὶ μολυσμὸν καλῇ τὴν νόμιμον μίξιν καὶ τὴν τῶν παίδων γένεσιν ἤ τινα τῶν βρωμάτων βδελυκτά, ὁ τοιοῦτος ἔνοικον ἔχει τὸν δράκοντα τὸν ἀποστάτην.

27.

VI, 10 [τούτοις δὲ πᾶσιν ἐπίσης] σκοπὸς ἦν εἷς καὶ ὁ αὐτὸς ἀθεότητος, [τὸν μὲν παντοκράτορα θεὸν βλασφημεῖν], ἄγνωστον δοξάζειν καὶ μὴ εἶναι πατέρα τοῦ Χριστοῦ μήτε τοῦ κόσμου δημιουργόν, ἀλλ' ἄλεκτον, ἄρρητον, ἀκατονόμαστον, αὐτογένεθλον· [νόμῳ καὶ προφήταις μὴ χρᾶσθαι]· πρόνοιαν μὴ εἶναι, [ἀνάστασιν μὴ πιστεύειν], κρίσιν μὴ εἶναι καὶ ἀνταπόδοσιν, ψυχὴν ἀθάνατον μὴ ὑπάρχειν· ἡδονῇ χαίρειν μόνῃ καὶ πρὸς πᾶσαν θρησκείαν ἀδιαφόρως ἐκκλίνειν· οἱ μὲν γὰρ πλείους εἶναι θεοὺς λέγουσιν, οἱ δὲ τρεῖς ἀνάρχους, οἱ δὲ δύο ἀ-

Trall. 6, 3 τὸν μὲν γὰρ Χριστὸν ἀλλοτριοῦσι τοῦ πατρός. Philad. 6, 1—3 ἐάν τις θεὸν νόμου καὶ προφητῶν κηρύττῃ ἕνα, Χριστὸν δὲ ἀρνῆται υἱὸν εἶναι θεοῦ, ψεύστης ἐστίν, ὡς καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ὁ διάβολος· ... ἐάν τις ὁμολογῇ Χριστὸν Ἰησοῦν κύριον, ἀρνῆται δὲ τὸν θεὸν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, οὐκ εἶναι λέγων τὸν οὐρανοῦ καὶ γῆς ποιητὴν πατέρα τοῦ Χριστοῦ, ὁ τοιοῦτος ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν· ... ἐάν τις λέγῃ μὲν ἕνα θεόν, ὁμολογῇ δὲ καὶ Χριστὸν Ἰησοῦν, ψιλὸν δὲ ἄνθρωπον εἶναι νομίζῃ τὸν κύριον, οὐχὶ θεὸν μο-

Digitized by Google

γεννήτους ... [ἕτεροι δὲ ἐξ αὐτῶν ἔλεγον .. καὶ περιτέμνεσθαι νομίμως], πιστεύειν δὲ εἰς Ἰησοῦν ὡς εἰς ὅσιον ἄνδρα καὶ προφήτην. VI, 11 ἡμεῖς δὲ ... ἕνα μονον θεὸν καταγγέλλομεν ... ἕνα θεὸν ἑνὸς υἱοῦ πατέρα, οὐ πλειόνων, ἑνὸς παρακλήτου διὰ Χριστοῦ, τῶν ἄλλων ταγμάτων ποιητήν.

νογενῆ καὶ σοφίαν καὶ λόγον θεοῦ, ... ὁ τοιοῦτος ὄφις ἐστὶν κτλ. Philipp. 2, 4 εἷς οὖν θεὸς καὶ πατήρ, καὶ οὐ δύο οὐδὲ τρεῖς... Οὔτε οὖν τρεῖς πατέρες οὔτε τρεῖς υἱοὶ οὔτε τρεῖς παράκλητοι, ἀλλ' εἷς πατὴρ καὶ εἷς υἱὸς καὶ εἷς παράκλητος. Her. 7, 2 παρόντος καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ τῶν λειτουργικῶν ταγμάτων.

28.

VI, 11 (167, 26) τὸν αὐτὸν καὶ ἄνθρωπον εὐδοκήσαντα γενέσθαι καὶ πολιτευσάμενον ἄνευ ἁμαρτίας καὶ παθόντα καὶ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν καὶ ἀνελθόντα πρὸς τὸν ἀποστείλαντα. Vgl. VII, 36.

Magn. 11, 2. 3 γεννωμένῳ δὲ ὕστερον ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου δίχα ὁμιλίας ἀνδρὸς καὶ πολιτευσαμένῳ ὁσίως ... καὶ σταυρὸν ὑπομείναντι καὶ ἀποθανόντι καὶ ἀναστάντι καὶ ἀνελθόντι εἰς τοὺς οὐρανοὺς πρὸς τὸν ἀποστείλαντα. Vgl. Trall. 10, 4—6.

29.

VI, 11 (168, 3) πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν φαμεν καὶ οὐδὲν βδελυκτόν· ... γάμον νόμιμον καὶ παίδων γένεσιν τίμιον καὶ ἀμόλυντον εἶναι πιστεύσμεν· ... πᾶσαν μίξιν παράνομον καὶ τὴν παρὰ φύσιν γινομένην ὑπό τινων βδελυσσόμεθα ὡς ἀθέμιτον καὶ ἀνοσίαν.

Philad. 6, 4. 6 ἐάν τις .. φθορὰν καὶ μολυσμὸν καλῇ τὴν νόμιμον μίξιν καὶ τὴν τῶν παίδων γένεσιν ἤ τινα τῶν βρωμάτων βδελυκτά, ὁ τοιοῦτος ἔνοικον ἔχει τὸν δράκοντα τὸν ἀποστάτην· ... ἐάν τις ... λέγῃ τὰς παρανόμους μίξεις ἀγαθόν τι εἶναι, .. οὗτος οὔτε φιλόθεος οὔτε φιλόχριστος εἶναι δύναται. Vgl. 4, 3. Her. 4, 3.

30.

VI, 13 (172, 25) πλάνοι καὶ φθορεῖς, ἀλωπέκων μερίδες καὶ χαμαιζήλων ἀμπέλων ἀφανισταί. VI, 18 (178, 14) οἱ τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ διαφθείροντες ὡς ἀλώπεκες πικροὶ ἀμπελῶνας καὶ μερίδες ἀλωπέκων γινόμενοι.

Philad. 3, 4 [εἴ τις ἐν ἀλλοτρίᾳ γνώμῃ περιπατεῖ, οὗτος ..] ἔστιν ἀλώπηξ, φθορεὺς ἀμπελῶνος Χριστοῦ.

Digitized by Google

31.

VI, 18 (179, 18) ὧν τῆς ἀπάτης ῥύσεται ἡμᾶς κύριος ὁ θεὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν. Vgl. VII, 18.

Eph. 9, 4 οὐ τῆς ἐνεργείας ῥύσεται ὑμᾶς Ἰησοῦς ὁ Χριστός, ὁ θεμελιώσας ὑμᾶς ἐπὶ τὴν πέτραν. Vgl. Magn. 9, 5; Philad. 3, 2; Smyrn. 7, 1; Trall. 8, 1.

32.

VI, 23 (187, 1) ὁ σαββατίζειν δι' ἀργίας νομοθετήσας διὰ τὴν τῶν νόμων μελέτην νῦν καθ' ἡμέραν ἐκέλευσεν ἡμᾶς, ἀναλογιζομένους δημιουργίας καὶ προνοίας νόμον, εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ. Vgl. II, 36 (63, 10).

Magn. 9, 3 [μηκέτι οὖν σαββατίζωμεν] Ἰουδαϊκῶς καὶ ἀργίαις χαίροντες· ... ἀλλ' ἕκαστος ὑμῖν σαββατιζέτω πνευματικῶς, μελέτῃ νόμων χαίρων, οὐ σώματος ἀνέσει, δημιουργίαν θεοῦ θαυμάζων.

33.

VI, 26 Χριστὸν οὐχ ὁμολογοῦσιν υἱὸν θεοῦ· ἀρνοῦνται γὰρ καὶ τὴν κατὰ σάρκα αὐτοῦ γέννησιν, τὸν σταυρὸν ἐπαισχύνονται, τὸ πάθος καὶ τὸν θάνατον ἀδοξοῦσι, τὴν ἀνάστασιν ἀγνοοῦσι, τὴν πρὸ αἰώνων αὐτοῦ γέννησιν περικόπτουσιν· τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν ἑτέρως ἀσεβοῦσι, ψιλὸν ἄνθρωπον φανταζόμενοι εἶναι τὸν κύριον, ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος αὐτὸν εἶναι νομίζοντες· ἕτεροι δὲ ἐξ αὐτῶν αὐτὸν εἶναι τὸν Ἰησοῦν τὸν ἐπὶ πάντων θεὸν ὑποπτεύουσιν, αὐτὸν ἑαυτοῦ πατέρα δοξάζοντες, αὐτὸν υἱὸν καὶ παράκλητον ὑποπτεύοντες· ὧν τί ἂν εἴη ἐναγέστερον; ἄλλοι δ' αὖ πάλιν ἐξ αὐτῶν βρώματά τινα φαυλίζουσιν κτλ. Vgl. VI, 7.

Trall. 6, 3. 4 λέγουσι γὰρ Χριστόν, οὐχ ἵνα Χριστὸν κηρύξωσιν, ἀλλ' ἵνα Χριστὸν ἀθετήσωσιν· .. τὴν ἐκ παρθένου γέννησιν διαβάλλουσιν, ἐπαισχυνόμενοι τὸν σταυρὸν τὸ πάθος ἀρνοῦνται καὶ τὴν ἀνάστασιν οὐ πιστεύουσιν· τὸν θεὸν ἄγνωστον εἰσηγοῦνται, τὸν Χριστὸν ἀγέννητον νομίζουσιν, τὸ δὲ πνεῦμα οὐδὲ ὅτι ἔστιν ὁμολογοῦσιν. Τινὲς δὲ αὐτῶν τὸν μὲν υἱὸν ψιλὸν ἄνθρωπον εἶναι λέγουσι, ταὐτὸν δὲ εἶναι πατέρα καὶ υἱὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον, καὶ τὴν κτίσιν ἔργον θεοῦ, οὐ διὰ Χριστοῦ, ἀλλ' ἑτέρου τινὸς ἀλλοτρίας δυναμέως. Philad. 6, 3 ἐάν τις .. ψιλὸν ἄνθρωπον εἶναι νομίζῃ τὸν κύριον, οὐχὶ θεὸν μονογενῆ, .. ἀλλ' ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος αὐτὸν εἶναι νομίζῃ, οὗτος κτλ.

Digitized by Google

34.

VI, 29 (194, 2) αἱ γυναῖκες ὑποτάσσεσθε τοῖς ἰδίοις ἀνδράσι καὶ διὰ τιμῆς αὐτοὺς ἔχετε, καὶ φόβῳ καὶ ἀγάπῃ δουλεύετε αὐτοῖς, ὡς ἡ ἁγία Σάρρα τὸν Ἀβραὰμ ἐτίμα οὐδὲ ἐξ ὀνόματος αὐτὸν ὑπομένουσα καλεῖν, ἀλλὰ κύριον αὐτὸν προσαγορεύουσα ἐν τῷ λέγειν· Ὁ δὲ κύριός μου πρεσβύτης. Ὁμοίως καὶ οἱ ἄνδρες στέργετε τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς ἴδια μέλη, ὡς κοινωνοὺς βίου καὶ συνεργοὺς πρὸς γένεσιν παίδων.

Ant. 9, 1 αἱ γυναῖκες τιμάτωσαν τοὺς ἄνδρας ὡς σάρκα ἰδίαν, μηδὲ ἐξ ὀνόματος αὐτοὺς τολμάτωσαν καλεῖν· σωφρονιζέτωσαν δέ, μόνους ἄνδρας τοὺς ὁμοζύγους εἶναι νομίζουσαι κτλ. Philipp. 13, 2 ὁρᾶτε οἱ ἄνδρες, ὡς ἴδια μέλη τὰς γαμετὰς στέργετε. Her. 4, 1 γυναῖκας μὴ βδελύττου· ... ἄνευ δὲ γυναικὸς ἀνὴρ οὐ παιδοποιήσει· τιμᾶν οὖν χρὴ τὰς συνεργοὺς τῆς γεννήσεως.

35.

VII, 1 (197, 12) Χριστῷ, ὅς ἐστι σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων, μάλιστα πιστῶν (I Tim. 4, 19).

Magn. 1, 2 [Χριστοῦ] ὅς ἐστιν σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων, μάλιστα πιστῶν. Ebenso Philipp. Inscr. Eph. 8, 2.

36.

VII, 2 φεύγετε οὐ τὰς φύσεις, ἀλλὰ τὰς γνώμας τῶν πονηρῶν. Vgl. IV, 10.

Magn. 5, 3 οὐ δύο φύσεις λέγω· .. ἐὰν δὲ ἀσεβῇ τις, ἄνθρωπος τοῦ διαβόλου, οὐκ ἀπὸ τῆς φύσεως, ἀλλ' ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ γνώμης γινόμενος. Vgl. Philipp. 4, 3; 6, 2 (Philad. 4, 3; 6, 4; Her. 4, 3).

37.

VII, 4 [οὐ ψεύσῃ]· ἀπολεῖς γὰρ πάντας τοὺς λαλοῦντας τὸ ψεῦδος (Ps. 5, 7).

Her. 5, 1 ψευδολογίαν βδελύττου· ἀπολεῖς γὰρ πάντας τοὺς λαλοῦντας τὸ ψεῦδος.

38.

VII, 5 [οὐκ ἔσῃ κακοήθης οὐδὲ ὑπερήφανος]· ὑπερηφάνοις γὰρ ὁ θεὸς ἀντιτάσσεται (Prov. 3, 34).

Her. 5, 1 ὑπερηφανίαν φεῦγε· ὑπερηφάνοις γὰρ ἀντιτάσσεται κύριος.

39.

VII, 7 [ἴσθι δὲ πρᾶος] ὡς Μωϋ-

Eph. 10, 2 μακάριοι γὰρ οἱ

Digitized by Google

σῆς καὶ Δαβίδ, [ἐπεὶ οἱ πραεῖς κληρονομήσουσι τὴν γῆν].

πραεῖς, καὶ Μωσῆς πρᾶος παρὰ πάντας ἀνθρώπους, καὶ Δαβὶδ πρᾶος σφόδρα.

40.

VII, 8 [γίνου μακρόθυμος]· ὁ γὰρ τοιοῦτος πολὺς ἐν φρονήσει (Prov. 14, 29).

Her. 5, 2 μακρόθυμος ἔσο, ἵνα ᾖς πολὺς ἐν φρονήσει.

41.

VII, 11 [μὴ γίνου δίψυχος] ἐν προσευχῇ σου, [εἰ ἔσται ἢ οὔ]· λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐμοὶ Πέτρῳ ἐπὶ τῆς θαλάσσης· Ὀλιγόψυχε, εἰς τί ἐδίστασας;

Her. 7, 1 μὴ γίνου δίψυχος ἐν προσευχῇ σου· μακάριος γὰρ ὁ μὴ διστάσας.

42.

VII, 12 [ἐὰν ἔχῃς διὰ τῶν χειρῶν σου, δός, ἵνα ἐργάσῃ εἰς λύτρωσιν ἁμαρτιῶν σου]· ἐλεημοσύναις γὰρ καὶ πίστεσιν ἀποκαθαίρονται ἁμαρτίαι (Prov. 16, 6).

Her. 5, 2 τῶν πενήτων μὴ ἀμέλει, ἐν οἷς ἂν εὐπορῇς· ἐλεημοσύναις γὰρ καὶ πίστεσιν ἀποκαθαίρονται ἁμαρτίαι.

43.

VII, 14 παρὰ κυρίῳ τῷ θεῷ σου, ὃς οὐ βούλεται τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ, ἀλλὰ τὴν μετάνοιαν (Ezech. 33, 11).

Philad. 11, 1 [ἐν τῇ χάριτι Ἰησοῦ Χριστοῦ] τοῦ μὴ βουλομένου τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ, ἀλλὰ τὴν μετάνοιαν.

44.

VII, 15 τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα θεραπεύσεις ὡς αἰτίους σοι γενέσεως.

Her. 4, 1 γυναῖκας μὴ βδελύττου· αὐταί σε γὰρ γεγεννήκασιν· ... ἀγαπᾶν οὖν χρὴ τὰς αἰτίας τῆς γεννήσεως.

45.

VII, 20 [περὶ δὲ βρωμάτων] λέγει σοι ὁ κύριος· Τὰ ἀγαθὰ τῆς γῆς φάγεσθε (Jes. 1, 19), καί· Πᾶν κρέας ἔδεσθε ὡς λάχανα χλόης (Gen. 9, 3), τὸ δὲ αἷμα ἐκχεεῖς

Her. 1, 2 οἴνου καὶ κρεῶν μὴ πάντῃ ἀπέχου, οὐ γάρ ἐστιν βδελυκτά· Τὰ γὰρ ἀγαθὰ τῆς γῆς, φησίν, φάγεσθε, καί· Ἔδεσθε κρέα ὡς λάχανα, καί· Οἶνος εὐ-

Digitized by Google

(Deut. 15, 23)· οὐ γὰρ τὰ εἰσερχόμενα εἰς τὸ στόμα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ (Mt. 15, 11) ... Σὺ δὲ φάγῃ τὸν μυελὸν τῆς γῆς (Gen. 45, 18) μετὰ δικαιοσύνης, ὅτι, εἴ τι καλόν, αὐτοῦ, καὶ εἴ τι ἀγαθόν, αὐτοῦ· σῖτος νεανίσκοις καὶ οἶνος εὐωδιάζων παρθένοις (Zach. 9, 17)· τίς γὰρ φάγεται ἢ τίς πίεται παρὲξ αὐτοῦ (Eccl. 2, 25).

φραίνει καρδίαν ἀνθρώπου καὶ ἔλαιον ἱλαρύνει καὶ ἄρτος στηρίζει (Ps. 103, 15)· ἀλλὰ μεμετρημένως καὶ εὐτάκτως, ὡς θεοῦ χορηγοῦντος· τίς γὰρ φάγεται ἢ τίς πίεται παρὲξ αὐτοῦ, ὅτι, εἴ τι καλόν, αὐτοῦ, καὶ εἴ τι ἀγαθόν, αὐτοῦ;

46.

VII, 22 (206, 23) ἐβαπτίσθη δὲ καὶ ἐνήστευσεν, . . . ἵνα καὶ Ἰωάννῃ ἀλήθειαν προσμαρτυρήσῃ.

Eph. 18, 2 [ἐβαπτίσθη] ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πιστοποιήσηται τὴν διάταξιν τὴν ἐγχειρισθεῖσαν τῷ προφήτῃ.

47.

VII, 23 τὸ σάββατον μέντοι καὶ τὴν κυριακὴν ἑορτάζετε, ὅτι τὸ μὲν δημιουργίας ἐστὶν ὑπόμνημα, τὸ δὲ ἀναστάσεως· ἓν δὲ μόνον σάββατον ὑμῖν φυλακτέον ἐν ὅλῳ τῷ ἐνιαυτῷ, τὸ τῆς τοῦ κυρίου ταφῆς, ὅπερ νηστεύειν προσῆκεν, ἀλλ' οὐχ ἑορτάζειν· ἐν ὅσῳ γὰρ ὁ δημιουργὸς ὑπὸ γῆν τυγχάνει, ἰσχυρότερον τὸ περὶ αὐτοῦ πένθος τῆς κατὰ τὴν δημιουργίαν χαρᾶς.

Magn. 9, 3. 4 ἕκαστος ὑμῶν σαββατιζέτω πνευματικῶς ... δημιουργίαν θεοῦ θαυμάζων ... καὶ μετὰ τὸ σαββατίσαι [ἑορταζέτω πᾶς φιλόχριστος τὴν κυριακήν], τὴν ἀναστάσιμον κτλ. Trall. 9, 6 περιέχει οὖν ἡ μὲν παρασκευὴ τὸ πάθος, τὸ σάββατον τὴν ταφήν, ἡ κυριακὴ τὴν ἀνάστασιν. Philipp. 13, 3 εἴ τις κυριακὴν ἢ σάββατον νηστεύει πλὴν ἑνὸς σαββάτου, οὗτος χριστοκτόνος ἐστίν.

48.

VII, 25 (208, 16) [διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου], δι' οὗ καὶ τὰ πάντα ἐποίησας καὶ τῶν ὅλων προνοεῖς. Vgl. VIII, 16 (262, 2).

Philad. 9, 2 ὁ τοῦ πατρὸς υἱός, δι' οὗ ὁ πατὴρ τὰ πάντα πεποίηκεν καὶ τῶν ὅλων προνοεῖ.

49.

VII, 36 (219, 21) σαββατίζειν

Magn. 9, 3 [μηκέτι οὖν σαβ-

Digitized by Google

ἐνετείλω, οὐ πρόφασιν ἀργίας διδούς, ἀλλ' ἀφορμὴν εὐσεβείας.

βατίζωμεν] ἰουδαϊκῶς καὶ ἀργίαις χαίροντες .. ἀλλὰ .. πνευματικῶς, μελέτῃ νόμων χαίρων, οὐ σώματος ἀνέσει, δημιουργίαν θεοῦ θαυμάζων.

50.

VII, 36 (220, 7) τὸν ἐκ Μαρίας γεννηθέντα μόνον δίχα ἀνδρός, τὸν πολιτευσάμενον ὁσίως, τὸν σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ ἀποθανόντα καὶ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν. VII, 41 (225, 11) καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθεσθέντα ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, καὶ πάλιν ἐρχόμενον ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.

Magn. 11, 2. 3 γεννωμένῳ δὲ ὕστερον ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου δίχα ὁμιλίας ἀνδρὸς καὶ πολιτευσαμένῳ ὁσίως ... καὶ σταυρὸν ὑπομείναντι καὶ ἀποθανόντι καὶ ἀναστάντι καὶ ἀνελθόντι εἰς τοὺς οὐρανοὺς πρὸς τὸν ἀποστείλαντα καὶ καθεσθέντι ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ καὶ ἐρχομένῳ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων μετὰ δόξης πατρικῆς κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Magn. 6, 1 τῆς γὰρ βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος. Vgl. Sm. 1, 2. Trall. 10, 4—6. Philipp. 3, 1—2.

51.

VII, 46 περὶ δὲ τῶν ὑφ' ἡμῶν χειροτονηθέντων ἐπισκόπων ἐν τῇ ζωῇ τῇ ἡμετέρᾳ γνωρίζομεν ὑμῖν, ὅτι εἰσὶν οὗτοι· ... Ἀντιοχείας δὲ Εὐόδιος μὲν ὑπ' ἐμοῦ Πέτρου, Ἰγνάτιος δὲ ὑπὸ Παύλου· ... τῆς δὲ Ῥωμαίων ἐκκλησίας Λῖνος μὲν ὁ Κλαυδίας πρῶτος ὑπὸ Παύλου, Κλήμης δὲ μετὰ τὸν Λίνου θάνατον ὑπ' ἐμοῦ Πέτρου δεύτερος κεχειροτόνηται.

Ant. 7, 1 μνημονεύσατε Εὐοδίου .. ὃς πρῶτος ἐνεχειρίσθη παρὰ τῶν ἀποστόλων τὴν ὑμετέραν προστασίαν. Trall. 7, 4 τί δὲ διάκονοι ἀλλ' ἢ μιμηταὶ τῶν ἀγγελικῶν δυνάμεων λειτουργοῦντες αὐτῷ .. ὡς ... Τιμόθεος καὶ Λῖνος Παύλῳ καὶ Ἀνέγκλητος καὶ Κλήμης Πέτρῳ; Mar. 4, 1 ἔτι οὔσης σου ἐν τῇ Ῥώμῃ παρὰ τῷ μακαρίῳ πάπᾳ Ἀνεγκλήτῳ, ὃν διεδέξατο τὰ νῦν ὁ ἀξιομακάριστος Κλήμης, ὁ Πέτρου καὶ Παύλου ἀκουστής.

52.

VIII, 1 (232, 17) πιστεῦσαι,

Magn. 11, 2 τῷ πρὸ πάντων

Digitized by Google

ὅτι εὐδοκίᾳ θεοῦ ὁ πρὸ αἰώνων μονογενὴς ἐν ὑστέρῳ καιρῷ ἐκ παρθένου γεγέννηται δίχα ὁμιλίας ἀνδρὸς καὶ ὅτι ἐπολιτεύσατο κτλ.

μὲν αἰώνων γεννηθέντι παρὰ τοῦ πατρός, γεννωμένῳ δὲ ὕστερον ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου δίχα ὁμιλίας ἀνδρὸς καὶ πολιτευσαμένῳ κτλ.

53.

VIII, 2 (234, 19) πολλὰ δὲ καὶ ὁ διάβολος προλέγει καὶ οἱ ἀμφ' αὐτὸν δαίμονες, καὶ οὐ παρὰ τοῦτο μέτεστιν αὐτοῖς εὐσεβείας σπινθήρ· ἀγνοίᾳ γάρ εἰσιν πεπιεσμένοι δι' ἐκούσιον μοχθηρίαν.

Philipp. 4, 4 ποικίλος γάρ ἐστιν ὁ τῆς κακίας στρατηγός, κληψίνους, ἄστατος, ἑαυτῷ ἐναντίος καὶ ἄλλα μὲν προβαλλόμενος, ἕτερα δὲ δεικνύς· σοφὸς γάρ ἐστι τοῦ κακοποιῆσαι, τὸ δὲ καλὸν ὅ τι ποτέ ἐστιν ἀγνοεῖ, ἀγνοίας πεπλήρωται δι' ἑκούσιον παράνοιαν.

54.

VIII, 12 (249, 27) ὁ δι' αὐτοῦ πρὸ πάντων ποιήσας τὰ Χερουβὶμ καὶ τὰ Σεραφίμ, αἰῶνάς τε καὶ στρατιάς, δυνάμεις τε καὶ ἐξουσίας, ἀρχάς τε καὶ θρόνους, ἀρχαγγέλους τε καὶ ἀγγέλους.

Trall. 5, 2 [τὰς ἀγγελικὰς τάξεις καὶ τὰς] τῶν ἀγγέλων (sic codd: forte ἀρχαγγέλων) καὶ στρατιῶν ἐξαλλαγάς, δυνάμεων τε καὶ κυριοτήτων διαφοράς, θρόνων τε καὶ ἐξουσιῶν παραλλαγάς, αἰώνων τε μεγαλότητας, τῶν τε Χερουβεὶμ καὶ Σεραφεὶμ τὰς ὑπεροχάς.

55.

VIII, 12 (251, 11) πεποίηκας αὐτὸν ἐκ ψυχῆς ἀθανάτου καὶ σώματος σκεδαστοῦ, τῆς μὲν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, τοῦ δὲ ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων.

Her. 4, 2 ἐπὶ τῶν πρωτοπλάστων· τοῦ γὰρ Ἀδὰμ τὸ σῶμα ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων, τῆς δὲ Εὔας ἐκ τῆς πλευρᾶς τοῦ Ἀδάμ.

56.

VIII, 12 (254, 27) γέγονεν ἐν μήτρᾳ παρθένου ὁ διαπλάσσων πάντας τοὺς γεννωμένους, . . . ὁ ἀχρόνως γεννηθεὶς ἐν χρόνῳ γεγέννηται· πολιτευσάμενος ὁσίως καὶ παιδεύσας ἐνθέσμως, πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐξ

Trall. 10, 4 ἀληθῶς γέγονεν ἐν μήτρᾳ ὁ πάντας ἀνθρώπους ἐν μήτρᾳ διαπλάττων. Magn. 11, 2 τῷ πρὸ πάντων μὲν αἰώνων γεννηθέντι παρὰ τοῦ πατρός, γεννωμένῳ δὲ ὕστερον ἐκ Μαρίας . . καὶ πολιτευσαμένῳ ὁσίως καὶ πᾶ-

Digitized by Google

ἀνθρώπων ἀπελάσας, σημεῖά τε καὶ τέρατα ἐν τῷ λαῷ ποιήσας.

σαν νόσον καὶ μαλακίαν θεραπεύσαντι ἐν τῷ λαῷ καὶ σημεῖα καὶ τέρατα ποιήσαντι ἐπ' εὐεργεσίᾳ ἀνθρώπων.

57.

VIII, 12 (257, 3) ἔτι προσφέρομέν σοι καὶ ὑπὲρ πάντων τῶν .. ἁγίων, ... ὁμολογητῶν, ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων, διακόνων, ὑποδιακόνων, ἀναγνωστῶν, ψαλτῶν, παρθένων, χηρῶν, λαϊκῶν.

Ant. 12 ἀσπάζομαι τὸ ἅγιον πρεσβυτέριον .. τοὺς ἱεροὺς διακόνους .. ὑποδιακόνους, ἀναγνώστας, ψάλτας, πυλωρούς, τοὺς κοπιῶντας, ἐπορκιστάς, ὁμολογητάς, .. τὰς ἐν Χριστῷ διακόνους .. τὰς χριστολήπτους παρθένους .. τὰς σεμνοτάτας χήρας .. τὸν λαὸν κυρίου.

58.

VIII, 16 ὁ διὰ Χριστοῦ τὰ πάντα δημιουργήσας καὶ δι' αὐτοῦ τῶν ὅλων προνοῶν καταλλήλως. Vgl. VII, 25.

Philad. 9, 2 ὁ τοῦ πατρὸς υἱός, δι' οὗ ὁ πατὴρ τὰ πάντα πεποίηκεν καὶ τῶν ὅλων προνοεῖ.

59.

VIII, 20 (263, 20) προχειρισάμενος τὰς φρουροὺς τῶν ἁγίων σου πυλῶν.

Ant. 12, 2 ἀσπάζομαι τὰς φρουροὺς τῶν ἁγίων πυλώνων.

60.

VIII, 28 (266, 2) ἐπίσκοπος εὐλογεῖ, οὐκ εὐλογεῖται· χειροθετεῖ, χειροτονεῖ, προσφέρει. ... Διάκονος .. τοῦ ἐπισκόπου προσενεγκόντος .. ἐπιδίδωσιν τῷ λαῷ, οὐχ ὡς ἱερεύς, ἀλλ' ὡς διακονούμενος ἱερεῦσιν. ... Διακόνισσα .. οὐδέ τι ὧν ποιοῦσιν οἱ πρεσβύτεροι .. ἐπιτελεῖ, ἀλλ' ἢ τοῦ φυλάττειν τὰς θύρας.

Her. 3, 2 μηδὲν ἄνευ τῶν ἐπισκόπων πρᾶττε· ἱερεῖς γάρ εἰσιν, σὺ δὲ διακόνος τῶν ἱερέων· ἐκεῖνοι βαπτίζουσιν, ἱερουργοῦσιν, χειροτονοῦσιν, χειροθετοῦσιν· σὺ δὲ αὐτοῖς διακόνει, ὡς Στέφανος κτλ. Ant. 12, 2 ἀσπάζομαι τὰς φρουροὺς τῶν ἁγίων πυλώνων, τὰς ἐν Χριστῷ διακόνους.

61.

VIII, 32 (268, 4) εἰ μὲν οὖν

Her. 5, 2 ταῖς ἀδελφαῖς μου

Digitized by Google

ἔχει γυναῖκα (ὁ οἰκέτης) ἢ ἡ γυνὴ ἄνδρα, διδασκέσθωσαν ἀρκεῖσθαι ἑαυτοῖς.

παραίνει ἀγαπᾶν τὸν θεὸν καὶ μόνον ἀρκεῖσθαι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν· ὁμοίως καὶ τοῖς ἀδελφοῖς μου παραίνει ἀρκεῖσθαι ταῖς ὁμοζύγοις.

62.

VIII, 33 (269, 23) τὸ μὲν γὰρ σάββατον εἴπομεν δημιουργίας λόγον ἔχειν, τὴν δὲ κυριακὴν ἀναστάσεως.

Magn. 9, 3. 4 ἕκαστος ὑμῶν σαββατιζέτω πνευματικῶς ... δημιουργίαν θεοῦ θαυμάζων .. καὶ ἑορταζέτω .. τὴν κυριακήν, τὴν ἀναστάσιμον.

63.

VIII, 34 (270, 18) εὐχὰς ἐπιτελεῖτε .. τρίτῃ ὥρᾳ, .. ὅτι ἀπόφασιν ἐν αὐτῇ ὑπὸ Πιλάτου ἔλαβεν ὁ κύριος, ἕκτῃ δέ, ὅτι ἐν αὐτῇ ἐσταυρώθη κτλ.

Trall. 9, 5 τῇ οὖν παρασκευῇ τρίτῃ ὥρᾳ ἀπόφασιν ἐδέξατο παρὰ τοῦ Πιλάτου συγχωρήσαντος τοῦ πατρός, ἕκτῃ ὥρᾳ ἐσταυρώθη κτλ.

64.

VIII, 46 (278, 5) συγχέειν δὲ τὰς τάξεις καὶ τὴν ἐφ' ἑκάστου χειροτονίαν τολμῶσιν. ... ὥσπερ οἱ Κορεῖται καὶ ὁ βασιλεὺς Ὀζίας παρ' ἀξίαν ἐπιθέμενοι ἄνευ θεοῦ τῇ ἀρχιερωσύνῃ καὶ γενόμενοι οἱ μὲν περίφλεκτοι, ὁ δὲ κατὰ τοῦ μετώπου λεπρός.

Sm. 9, 3 τὴν ὁμόνοιαν διασπῶν καὶ τὴν εὐταξίαν συγχέων. Magn. 3, 9. 10 Κορὲ δὲ καὶ οἱ συμφρονήσαντες αὐτῷ .. περίφλεκτοι γεγόνασιν. ... Ὀζίας λεπροῦται, κατατολμήσας ἱερέων καὶ ἱερωσύνης.

65.

VIII, 46 (280, 10) πρῶτος τοίνυν τῇ φύσει ἀρχιερεὺς ὁ μονογενὴς Χριστός.

Magn. 4, 2 πρῶτος ἐπίσκοπος καὶ μόνος φύσει ἀρχιερεύς. Vgl. 7, 2. Smyrn. 9, 3 τὸν πρωτότοκον καὶ μόνον τῇ φύσει τοῦ πατρὸς ἀρχιερέα. Vgl. 9, 2.

66.

VIII, 46 (280, 21) Στέφανος ... πρὸς τῶν κυριοκτόνων Ἰουδαίων λίθοις βληθείς.

Tars. 3, 3 Στέφανος δὲ ἐν λίθοις ἀνῃρεῖτο πρὸς τῶν κυριοκτόνων Ἰουδαίων.

Digitized by Google

67.

VIII, 47 can. 49 εἴ τις ἐπίσκοπος ... μὴ βαπτίσῃ εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, ἀλλὰ εἰς τρεῖς ἀνάρχους ἢ τρεῖς υἱοὺς ἢ τρεῖς παρακλήτους, καθαιρείσθω.	Philipp. 2 εἷς οὖν θεὸς καὶ πατήρ, καὶ οὐ δύο οὐδὲ τρεῖς· .. εἷς δὲ καὶ υἱός· .. εἷς δὲ καὶ ὁ παράκλητος· .. οὔτε οὖν τρεῖς πατέρες οὔτε τρεῖς υἱοὶ οὔτε τρεῖς παράκλητοι, ἀλλ' εἷς πατὴρ καὶ εἷς υἱὸς καὶ εἷς παράκλητος.

68.

VIII, 47 can. 66 εἴ τις κληρικὸς εὑρεθῇ τὴν κυριακὴν ἡμέραν νηστεύων ἢ τὸ σάββατον πλὴν τοῦ ἑνὸς μόνου, καθαιρείσθω.	Philipp. 13, 3 εἴ τις κυριακὴν ἢ σάββατον νηστεύει πλὴν ἑνὸς σαββάτου, οὗτος χριστοκτόνος ἐστίν.

69.

VIII, 47 can. 70 εἴ τις .. νηστεύει μετὰ Ἰουδαίων ἢ ἑορτάζει μετ' αὐτῶν ἢ δέχεται αὐτῶν τὰ τῆς ἑορτῆς ξένια, οἷον ἄζυμα ἢ τι τοιοῦτον, καθαιρείσθω.	Philipp. 14, 2 εἴ τις μετὰ Ἰουδαίων ἐπιτελεῖ τὸ πάσχα ἢ τὰ σύμβολα τῆς ἑορτῆς αὐτῶν δέχεται, κοινωνός ἐστι τῶν ἀποκτεινάντων τὸν κύριον κτλ.

Die Parallelen zeigen, dass die Verwandtschaft zwischen den beiden Werken eine durchgängige ist. Pseudoignatius berührt sich ferner mit den beiden letzten Büchern der AK in nicht geringerem Grade als mit den früheren, und schon dieser Umstand berechtigt zu dem Schluss, dass er die einen so gut kannte als die anderen. Das Verhältnis wurde indessen bei dem siebenten Buche bestritten, und deshalb sind, bevor wir in unserer Untersuchung weiter schreiten, die Gründe zu prüfen, die in dieser Beziehung geltend gemacht wurden.

Zahn (S. 146 f.) schloss nicht bloss aus dem bereits gewürdigten Widerspruch auf gegenseitige Unabhängigkeit der beiden Schriften, sondern er bemühte sich auch darzuthun, dass aus den Parallelen ein Abhängigkeitsverhältnis, nach der einen oder anderen Seite hin, sich nicht erweisen lasse, und er unterzieht zu diesem Behufe zwei Stellen einer eingehenderen Betrachtung, die oben unter Nro. 45 und 47 stehenden. In der That ist in der ersten Parallele die Ordnung der Schriftcitate in beiden Schriften eine verschiedene; auch stehen nicht alle

Digitized by Google

Schriftworte auf beiden Seiten, Pseudoklemens hat drei (Deut. 15, 23; Matth. 15, 11; Gen. 45, 18), welche Pseudoignatius nicht hat, dieser umgekehrt seinerseits eines (Ps. 103, 15); Gen. 9, 3 hat ferner nicht ganz den gleichen Wortlaut in beiden Schriften; endlich mögen sich einige der Stellen bereits bei älteren Autoren verwendet finden. Aber all das ergiebt noch keineswegs einen Beweis für gegenseitige Unabhängigkeit; die beiden ersten Gründe beweisen nur gegen eine vollständige oder sklavische Abhängigkeit, nicht aber gegen eine Abhängigkeit, bei der auch noch einige Freiheit gewahrt ist, und da das Verwandtschaftsverhältnis ebensowohl in dieser als in jener Weise zu denken ist, so sind sie hinfällig. Die beiden anderen Momente wurden von Zahn übertrieben. In dem Schriftwort Gen. 9, 3 bietet Pseudoklemens allerdings πᾶν vor κρέας und χλόης nach λάχανα Aber wie geringfügig ist diese Differenz, wenn wir den Text der LXX vergleichen: ὡς λάχανα χόρτου δέδωκα ὑμῖν τὰ πάντα. In den AK VI, 5 ferner steht allerdings Eccl. 2, 25, bei Justin Dialog. c. 20 Gen. 9, 3. Aber mit diesem Nachweis ist in unserer Frage nichts gewonnen. Es handelt sich hier nicht darum, ob die eine oder die andere Schriftstelle schon da oder dort vereinzelt zu lesen ist, sondern darum, ob die bezüglichen Schriftstellen, alle oder wenigstens ein beträchtlicher Teil, zusammen verwertet werden, und diese Eigentümlichkeit finden wir nur in unseren beiden Schriftstücken. Dieselben haben wenigstens vier Schriftstellen mit einander gemein; sie bieten sie zugleich in einer auffällig übereinstimmenden Fassung, während Justin a. a. O. dem Text der LXX folgt, und sie verraten ebendamit zur Genüge eine engere Verwandtschaft.

Die andere Parallele soll nichts beweisen, weil Wortlaut und Gedankengang sehr verschieden seien und weil die Regel selbst, nämlich die Feier des Sabbaths neben dem Sonntag, und deren eigentümliche Begründung viel älter seien als das siebente Buch der AK. Im Wortlaut weichen nun wirklich die Stellen etwas von einander ab. Die Verschiedenheit ist aber durchaus untergeordneter Natur, und sie könnte nur befremden, wenn es keine andere Abhängigkeit als ein wörtliches Abschreiben gäbe. In den Hauptpunkten ist selbst der Wortlaut derselbe, von der Gleichheit der Sache gar nicht zu reden. Beide Schriften enthalten die Aufforderung, den Sabbath und den Sonntag zu feiern;

Digitized by Google

beide geben als Grund für die Feier dieser Tage an, der eine sei der Tag der Schöpfung, der andere der Tag der Auferstehung; beide nehmen von der Sabbathfeier einen Tag aus, den Karsamstag, sie bezeichnen ihn als Fasttag, und auch dafür führen sie den Umstand übereinstimmend als Grund an, dass der Herr an diesem Tage im Grabe ruhte. Und wenn es von Bedeutung sein soll, dass die AK an der Stelle weder den ausgesprochenen Gegensatz christlicher und jüdischer Sabbathfeier betonen noch den positiven Zweck der Sabbathfeier angeben, die μελέτη νόμου, so braucht man ja nur einige Blätter weiter zu lesen, und man wird das Vermisste finden. Die Parallelen unter Nro. 49 decken sich inhaltlich vollständig: der εὐσέβεια entspricht die μελέτη νόμων, bezüglich des anderen Punktes steht in beiden Schriften der Ausdruck ἀργία. Dass diese beiden Punkte nicht gleich an der ersten Stelle zur Sprache gebracht wurden, hat doch offenbar nichts zu besagen. Die Hauptsache ist, dass sie da sind. Die Uebereinstimmung geht also viel weiter, als man nach Zahn glauben könnte. Und wenn endlich, um den Beweis, der darin liegt, zu entkräften, betont wird, dass es sich hier um eine Praxis handle, die älter sei als das siebente Buch der AK, so ist an das zu erinnern, was sich uns über die Sabbathfeier in der griechischen Kirche oben (S. 93) ergeben hat. Zahn glaubt sich freilich für einen früheren Ursprung der Feier auf eine alte Schrift berufen zu können. Aber das bezügliche Schriftstück, nichts anderes als AK VIII, 32, ist ja, wie der in ihm enthaltene Festkatalog zeigt und wie ebenfalls bereits (S. 146) hervorgehoben wurde, ganz zweifellos nicht vor dem Anfang des 5. Jahrhunderts entstanden und nicht eine Quelle der AK, sondern ein Auszug aus dem Werke.

Es besteht hienach kein Grund, Pseudoignatius die Kenntnis des siebenten Buches der AK abzusprechen. Die fraglichen Stellen verraten nicht gegenseitige Unabhängigkeit, sondern im Gegenteil Verwandtschaft. Das gleiche Verhältnis besteht, wie die Parallelen zeigen, zwischen Pseudoignatius und dem achten Buch der AK. Die Verwandtschaft erstreckt sich über den ganzen Oktateuch, und dieser Sachverhalt wirft, wie er auch näher zu erklären sein mag, auf die Entstehung der AK ein bedeutsames Licht. Das Ergebnis unserer früheren Untersuchung erhält dadurch eine Bestätigung. Wenn Pseudoignatius das

Digitized by Google

ganze Werk kannte, dann spricht alles dafür, dass die einzelnen Teile desselben rasch nach einander entstanden, dass der ganze Oktateuch seinen Ursprung einem und demselben Autor verdankt.

Aber wie stellt sich die Verwandtschaft näherhin dar?

Vor allem lässt sich wahrnehmen, dass Pseudoignatius nach Pseudoklemens schrieb. Es sagt uns dies selbst, indem er Trall. 7, 3 auf die AK sich bezieht. Vgl. Parallele 8. Nach dem Inhalt könnte die Verweisung zwar auch auf die Didaskalia gehen, da auch sie bereits die Mahnung enthält, den Bischof zu ehren wie Christus. Aber das Wort διετάξαντο, mit dem die Verordnung der Apostel bezeichnet wird, lässt eher an die Konstitutionen, die Διατάξεις oder Διαταγαί, denken, und für diese Auffassung spricht auch der Umstand, dass die Parallelen zum weitaus grösseren Teil dem Interpolator angehören, nicht der Grundschrift. Zudem ergiebt sich das Verhältnis aus anderen Stellen. Die Parallele 22, die bereits oben (S. 321) kurz erörtert wurde, enthält eine Verwechslung des Seba mit Abeddadan. Der Sachverhalt liegt in den AK deutlich vor, indem das Wort, das hier Abeddadan in den Mund gelegt wird, nach der hl. Schrift Seba angehört. Bei Pseudoignatius dagegen lässt sich das nicht erkennen. Wäre er daher die Quelle, so wäre es schwer begreiflich, wie Pseudoklemens auf jene Schriftstelle kam, oder wenn man sich daran nicht stossen wollte, durchaus befremdlich, wie er, da er den Irrtum seiner Vorlage insoweit erkannte, doch den falschen Namen beibehielt. Aehnlich verhält es sich mit den Parallelen 5 und 34. Die Erklärung beruht allerdings zunächst auf der Voraussetzung, dass die Interpolatoren verschiedene Persönlichkeiten seien. Aber der Schluss gilt auch, wenn die Fälscher identisch sind. Denn es ist wahrscheinlicher, dass zuerst der deutlichere und bestimmtere Satz geschrieben und bei der Wiederholung kürzer und unbestimmter wiedergegeben wurde, als umgekehrt. Lightfoot (I, 252) glaubte auch daraus auf die spätere Bearbeitung der Briefe schliessen zu sollen, dass in dem Verzeichnis der kirchlichen Stände Ant. 12, 2 zwischen den Ostiariern und Exorcisten Kopiaten, näherhin κοπιῶντες erwähnt werden, während dieselben in den AK fehlen. Die Erscheinung soll beweisen, dass das Amt in der Zwischenzeit zwischen beiden Werken entweder aufgekommen sei oder seinen Namen erhalten habe. Die Erklärung ist aber nicht

Digitized by Google

stichhaltig. Sie beruht auf der Voraussetzung, die AK seien bereits um die Mitte des vierten Jahrhunderts vorhanden gewesen, und fällt mit ihr. Da die Kopiaten bereits durch Konstantius in einem Gesetz v. J. 360 und bald darauf durch Epiphanius (Expos. fid. c. 20) erwähnt werden, so bestanden sie zur Zeit des Pseudoklemens bereits ein halbes Jahrhundert, und wenn sie von ihm nicht erwähnt werden, so kann das nur so gedeutet werden, dass er dazu keinen Anlass fand.

Wenn aber Pseudoignatius auch später schrieb, so ist die Differenz doch nicht derart, dass er als eine von Pseudoklemens verschiedene Persönlichkeit zu betrachten wäre. Sie ist nach den früheren Ergebnissen vielmehr als eine verschwindend kleine zu fassen. Ein Punkt legt sogar die Annahme nahe, dass beide Werke gleichzeitig, näherhin noch gleichzeitig entstanden. Wie wir früher (S. 137) gesehen, fällt der Autor der AK im achten Buch einmal stark aus der Rolle, indem er von den Aposteln in der dritten Person spricht. Sollte das Versehen nicht vielleicht damit zusammenhängen, dass er mit jenem Buch bereits auch die Briefe des Ignatius bearbeitete, in denen die bezügliche Redeweise ebenso am Platze war, als sie dort widersinnig ist, und die auch eine nähere Parallele (16) in dieser Beziehung enthalten? Wie es sich übrigens damit verhalten mag, immerhin dürfen die Autoren als ganz oder annähernd gleichzeitig betrachtet werden, und da sie wie in der Zeit so auch in der Heimat und theologischen Richtung zusammentreffen, so legt sich der Schluss auf ihre Identität nahe.

Auf das Verhältnis weisen auch noch andere Anzeichen hin.

Unter den Quellen des Pseudoklemens nimmt, wie sich früher (S. 107—109; 118) ergab, die Kirchengeschichte des Eusebius eine vorzügliche Stelle ein. Mit derselben Schrift zeigt sich hauptsächlich auch Pseudoignatius vertraut. Auf derselben ruhen vor allem seine Angaben über die ersten Bischöfe von Rom und Antiochien; ferner Ant. 1, 1 auf VI, 5; Philad. 6, 3 auf III, 27; Trall. 9, 4 vielleicht auf I, 13. Vgl. die Noten zu den Stellen in meiner Ausgabe und die Ausführung Zahns in seinem Ignatius S. 121—126. Bei dem Ansehen, zu welchem das Werk des Eusebius in Bälde gelangte, wird das Zusammentreffen allerdings nicht gar hoch angeschlagen werden dürfen. Doch ist es nicht ohne Bedeutung, zumal bei Pseudoignatius, abgesehen von

Digitized by Google

der hl. Schrift, nur noch eine Quelle mit einiger Sicherheit sich nachweisen lässt.

Pseudoignatius verrät nämlich mit ziemlicher Deutlichkeit, wie bereits Harnack (S. 255) sah, dass er nicht bloss das siebente Buch der AK, sondern auch dessen Grundschrift kannte, da ein Stück desselben in seiner Arbeit nachklingt, das von dem Interpolator nicht aufgenommen wurde. Die Didache giebt c. 12 in Betreff der Aufnahme der fremden Christen die Weisung: wenn der Fremdling sich in der Gemeinde niederlassen wolle und ein Handwerk kenne, so solle er sein Brot durch Arbeit verdienen (ἐργαζέσθω καὶ φαγέτω); wenn er indessen kein Handwerk verstehe, so sollen die Gläubigen nach ihrer Klugheit dafür Sorge tragen, dass ein Christ nicht als Müssiggänger bei ihnen lebe (πῶς μὴ ἀργὸς μεθ' ὑμῶν ζήσεται Χριστιανός); wenn derselbe aber nicht so thun wolle, so treibe er Gewinn mit Christus (χριστέμπορός ἐστι). All das wurde nun von dem Interpolator übergangen oder vielmehr durch etwas anderes ersetzt. Statt von einem einfachen Gläubigen ist VII, 28 von der Aufnahme und Behandlung des Lehrers (διδάσκαλος), bezw. falschen Lehrers (ψευδοδιδάσκαλος) die Rede, und es wurden nicht bloss die beiden ersten der Stellen, welche im vorstehenden griechisch wiedergegeben wurden, sondern auch die dritte gestrichen, obwohl diese an sich bei der Umgestaltung hätte leicht beibehalten werden können. Gleichwohl finden sich die Stellen auch bei Pseudoignatius. Tars. 9, 2 schreibt er: Μηδεὶς ἐν ὑμῖν ἀργὸς ἔστω, und Ant. 11, 1: Μηδεὶς ἀργὸς ἐσθιέτω. Die Stellen berühren sich mit der zweiten in der Didache; die Worte μηδεὶς ἀργὸς ἐσθιέτω kommen ihr wenigstens auffallend nahe, wenn wir erwägen, dass die Grundschrift unmittelbar vorher den Satz hat: ἐργαζέσθω καὶ φαγέτω. Die Uebereinstimmung ist schwerlich das Spiel eines blossen Zufalls. Magn. 9, 5 gebraucht Pseudoignatius sodann den seltenen Ausdruck χριστέμπορος. Trall. 6, 2 stellt er die χριστέμποροι sogar ähnlich wie die Didache den Χριστιανοὶ gegenüber, indem er schreibt: οὐ Χριστιανοί, ἀλλὰ χριστέμποροι. Das Zusammentreffen ist auch hier sehr auffallend, und zwar um so mehr, als Pseudoignatius in der ersten Stelle, ähnlich wie die Didache, zuvor (9, 3) einschärft, dass man arbeiten und essen, bezw. nicht essen solle, wenn man nicht arbeite (ὁ μὴ ἐργαζόμενος γὰρ μὴ ἐσθιέτω), wie er sich im

Digitized by Google

Anschluss an die Worte II Thess. 3, 10 näherhin ausdrückt. Die Parallele erleidet dadurch zwar einigen Eintrag, dass die χριστέμποροι in der zweiten Stelle Häretiker sind, auch in der ersten schliesslich als solche eingeführt, in beiden zugleich τὸν λόγον καπηλεύοντες genannt und diese zwei Ausdrücke auch sonst von den Häretikern gebraucht werden, von Basilius d. Gr. (Ep. 240 ed. Bened. III, 370) und Gregor von Nazianz (Or. 40 c. 11 ed. Bened. I, 698). Die Didache ist bei diesem Sachverhalt hier nicht notwendig als Quelle zu denken. Doch spricht immerhin eine gewisse Wahrscheinlichkeit für das Verhältnis, und wenn wir die andere Parallele dazu nehmen, so darf es als annähernd sicher gelten, dass Pseudoignatius mit der Didache bekannt war. Verhält es sich aber so, kannte er die Grundschrift neben der Ueberarbeitung derselben, so drängt sich der Schluss auf, dass er mit dem Interpolator der Schrift identisch sei. Denn in diesem Fall versteht sich die Kenntnis der Didache seinerseits von selbst, da er ja zugleich ihr Umarbeiter ist, die beiden Schriften für ihn also gewissermassen zusammenfallen. Im anderen Falle liegt sie nicht so nahe. Es wäre vorauszusetzen, dass ihm die Schriften als gesonderte Arbeiten vorlagen. Für die Didache unterliegt die Annahme zudem noch einer besonderen Schwierigkeit, da sie zur Zeit des Fälschers bereits ziemlich selten geworden war.

Wenn es so ist, dann kannte Pseudoignatius auch die Didaskalia, da deren Interpolator nach dem früheren Nachweis mit dem Interpolator der Didache identisch ist. Doch lässt sich dieses, wie es scheint, nicht mehr näher erhärten. Wenigstens ist nicht stichhaltig, was bisher dafür vorgebracht wurde. Die Stelle, auf welche Zahn S. 150 f. in dieser Beziehung sich stützt, steht auch in den AK (II, 1) und ergiebt eben deshalb keinen Beweis. Harnack (S. 261) glaubte umgekehrt aus der Stelle schliessen zu können, dass die Interpolation der Ignatiusbriefe nach der Interpolation der Didaskalia erfolgt sei, und andererseits behauptete er weiterhin, in der grossen Zahl von Fällen, welche für die nächste Verwandtschaft, bew. für die Identität der Interpolatoren sprechen, lasse sich beobachten, dass Pseudoignatius sowohl die Didaskalia als bereits ihre Interpolationen vor Augen gehabt habe. Für diese Bemerkung hat er indessen unterlassen, Beweise zu bringen, und jene Auffassung ist ebenso unrichtig

Digitized by Google

als die entgegengesetzte von Zahn. Nach Massgabe der fraglichen Stelle bleibt das Verhältnis vielmehr unentschieden.

Gleich der Wahrnehmung, dass Pseudoignatius ausser den AK auch deren Grundschriften, wenigstens die Didache, kannte, führt uns die nähere Betrachtung der Parallelstellen in unserer Frage einen Schritt weiter. Nach derselben besteht einerseits zwischen den beiden Werken eine sehr weit gehende Verwandtschaft. Andererseits aber erscheint Pseudoignatius nicht als Plagiator, nicht als abhängig, sondern vielmehr als Träger eines gleichen Ideenkreises und Beherrscher eines gleichen gelehrten Materiales. Denn bald greift er hier, bald dort ein; fast immer aber, hauptsächlich die Schriftstellen ausgenommen, wird der Stoff nicht einfach und wörtlich übernommen, sondern zugleich neu geformt. Die Parallelen aus dem siebenten Buch der AK, die oben (S. 339) zu besprechen waren, haben uns bereits einen Einblick in sein Verfahren eröffnet. Dasselbe ist ein so freies, dass man aus den Stellen glaubte auf Unabhängigkeit schliessen zu sollen. Und doch offenbaren die Stellen zweifellos eine enge Verwandtschaft. Das gleiche Verhältnis tritt uns in den übrigen Teilen entgegen. Man nehme die Parallele 18. Der Inhalt gestattete hier keine grosse Abweichung. Insbesondere musste die Ordnung ganz beibehalten werden. Gleichwohl zeigt sich einige Verschiedenheit. Man betrachte Nro. 9. Die Verwandtschaft ist unbestreitbar. Daneben liegt aber auch die Freiheit in der Darstellung offen am Tage, sowohl was die Reihenfolge als die Form der Sätze anlangt. Man nehme Nro. 24. Die Interpolatoren ziehen dieselben drei biblischen Beispiele an; aber der Wortlaut ist bei beiden so weit als möglich verschieden. Man erwäge weiter, wie Pseudoignatius in Nr. 17 in kurzen Worten zusammenfasst, was in den AK ziemlich ausführlich gegeben ist und an zwei Orten zerstreut liegt. Man vergleiche endlich die Parallelen 22, 26, 27, 29. Ueberall gewinnen wir den gleichen Eindruck. Die Erscheinung liesse sich nun allerdings an sich auch durch die Annahme erklären, dass Pseudoignatius durch eingehendes Studium seine Vorlage zu seinem vollen geistigen Eigentum machte. Doch verdient die andere Erklärung entschieden den Vorzug. Der Fälscher stand Pseudoklemens zeitlich zu nahe, als dass jenes Studium so ohne weiteres vorauszusetzen wäre. Auch sieht man nicht ein, warum

Digitized by Google

er, wenn er von Pseudoklemens verschieden ist, eine mehr wörtliche Benützung seiner Vorlage so geflissentlich vermied. Da die AK sich für ein Werk der Apostel ausgeben und da er selbst einmal auf sie verweist, so lag zu einer solchen Zurückhaltung lediglich kein Grund vor. Endlich erwäge man, dass dasselbe Verhältnis, wie zwischen Pseudoignatius und Pseudoklemens, auch zwischen den Interpolatoren der Didaskalia und der Didache sich beobachten lässt. Es sei nur an die zwei Stellen mit der Tauftheorie erinnert, die früher (S. 128) zu erörtern waren. Wir werden daher, da diese beiden sich als identisch darstellen, auch auf die Identität der beiden anderen schliessen müssen.

Zu dem gleichen Ergebnis führt die Betrachtung der Art und Weise, wie Pseudoklemens und Pseudoignatius als Interpolatoren verfuhren. Man vergleiche die Ausgaben, in welchen die Interpolationen durch veränderte Schrift hervorgehoben sind, die pseudoignatianischen Briefe im zweiten Bande meiner Patres apostolici und den einschlägigen Teil des siebenten Buches der AK in meiner Didache-Ausgabe und Lagardes Edition der Didaskalia oder der sechs ersten Bücher der AK im zweiten Bande der Analecta Antenicaena von Bunsen, und die Aehnlichkeit wird auf den ersten Blick in die Augen springen. Bald werden einzelne Worte und Sätze eingeschaltet, bald grössere Teile gänzlich umgearbeitet. Die kleineren Zuthaten sind vielfach Schriftworte, wie einerseits namentlich Trall. 2, 1; 4, 1; 8, 1. 3; Magn. 1, 2. 3; 4, 2; 6, 1; 8, 1; Philad. 1, 1. 2; 2, 1; 8, 3; 9, 3; 11, 1; Eph. 1, 2; 2, 3; 3, 2. 3; 8, 2; 12, 2; 14, 2; 17, 1; 18, 2; 20, 1; Röm. 3, 3; 6, 1; 8, 1. 2; 9, 1 zu ersehen ist; andererseits in den AK I, 1—10; II, 3—11; VII, 1—24. In den Teilen, in denen die Hand des Interpolators sich stärker geltend macht und mehr eine neue Darstellung gegeben als das Alte wiederholt wird, kommen die Schriften darin überein, dass in beiden regelmässig, wenn bisweilen auch noch so leise, die Vorlage durchklingt. Man vergleiche Trall. 5—11; Magn. 3, 5, 9—12; Philad. 3—6; Smyrn. 2, 3, 6, 7, 9, 10; Eph. 5—7, 9—11, 13—16; AK II, 57; III, 9; IV, 5; V, 4, 7, 13—20; VI, 1—3, 14—19, 23—29. Letztere Teile sind im allgemeinen diejenigen, in denen die Vorlage mit Rücksicht auf die in Lehre, Verfassung und Disziplin inzwischen eingetretene Entwicklung eine

Digitized by Google

durchgreifende Veränderung erfahren musste oder, was bei den Ignatiusbriefen mehr der Fall ist, dem Interpolator ein Anlass geboten war, den bezüglichen Stand der Gegenwart oder wenigstens einer über die Vorlage hinausgehenden Zeit in das alte Dokument einzuzeichnen, wie in Trall. 11, 1—3; Philad. 6, 1—3; Magn. 9, 3—4.

Gehen wir von diesen formalen Zügen zu den sachlichen Berührungen über, so brauchen wir die Uebereinstimmung, welche zwischen beiden Werken in Theologie, Verfassung und Disziplin der Kirche im allgemeinen besteht, nicht mehr zu erhärten. Die bezüglichen Punkte waren bereits in der früheren Untersuchung hervorzuheben. Aber darauf ist hier hinzuweisen, dass die Autoren eine Reihe von Sätzen, bezw. Formeln mit einander gemein haben. Beide bezeichnen den Müssiggang als Mutter des Mangels (Parall. 4). Beide fügen dem Gebote des Gehorsams gegen die Obrigkeit einen in der Sache gleichen, wenn auch in verschiedene Worte gefassten einschränkenden Beisatz an (Par. 14). Beide schreiben bezüglich der Schöpfung und Vorsehung: δι' οὗ (sc. τοῦ υἱοῦ) ὁ πατὴρ τὰ πάντα πεποίηκεν καὶ τῶν ὅλων προνοεῖ (Par. 48. 58). Beide reihen der trinitarischen Formel einmal τὰ ἄλλα τάγματα, bezw. τὰ λειτουργικὰ τάγματα an (Par. 27). Bezüglich der Trinitätslehre selbst schreibt Pseudoignatius Philipp. 2: Εἷς θεὸς καὶ πατήρ, καὶ οὐ δύο οὐδὲ τρεῖς· ... εἷς δε καὶ υἱός· ... εἷς δὲ καὶ παράκλητος· ... οὔτε οὖν τρεῖς πατέρες οὔτε τρεῖς υἱοὶ οὔτε τρεῖς παράκλητοι, ἀλλ' εἷς πατὴρ καὶ εἷς υἱὸς καὶ εἷς παράκλητος. Pseudoklemens berichtet VI, 10 von den Häretikern, dass οἱ μὲν πλείους εἶναι θεοὺς λέγουσιν, οἱ δὲ τρεῖς ἀνάρχους, οἱ δὲ δύο ἀγεννήτους, lässt VI, 11 die Apostel verkündigen ἕνα μόνον θεόν, ... ἕνα θεὸν ἑνὸς υἱοῦ πατέρα, οὐ πλειόνων, ἑνὸς παρακλήτου διὰ Χριστοῦ, und bedroht VIII, 47 c. 49 die Spendung der Taufe εἰς τρεῖς ἀνάρχους ἢ τρεῖς υἱοὺς ἢ τρεῖς παρακλήτους mit Absetzung. Die Formel ist an sich in hohem Grade auffallend. Sie wird in ihrem ganzen Umfang vor dem fünften Jahrhundert schwerlich nachzuweisen sein. Noch auffallender ist es daher, wenn sie plötzlich in unseren beiden Schriften zumal auftaucht. Bezüglich der Menschwerdung des Logos Gottes ferner haben beide Autoren die Formel: γέγονεν ἐν μήτρᾳ παρθένου ὁ διαπλάσσων πάντας τοὺς γεννωμένους (Par. 56); beide heben bei der Geburt Christi aus Maria

Digitized by Google

wiederholt hervor, sie sei erfolgt δίχα ὁμιλίας ἀνδρὸς (Par. 50. 52); beide preisen den Erlöser als πολιτευσάμενος ὁσίως (Par. 50) und als πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐξ ἀνθρώπων ἀπελάσας, σημεῖά τε καὶ τέρατα ἐν τῷ λαῷ ποιήσας (Par. 56); beide lassen in der Leidensgeschichte Pilatus in der dritten Stunde das Urteil fällen, eine Zeitangabe, die sich in der hl. Schrift nicht findet (Par. 18); beide sprechen von der Aufnahme des Erlösers πρὸς τὸν ἀποστείλαντα αὐτὸν und lassen sie vor den Augen der Apostel erfolgen (Par. 16); beide betonen das Reich Christi als ein ewiges (Par. 50). Beide lassen die Taufe εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου gespendet werden (Par. 13); beide haben die antidualistische Formel: οὐ φύσις, ἀλλὰ γνώμη (Par. 36). Allerdings ist es nicht richtig, was Harnack (S. 247. 252) behauptet, Pseudoignatius gebrauche jene Bezeichnung, wie durchgehend bei ihm zu bemerken sei, mit Vorliebe, und er mache sich fortwährend mit dem antimanichäischen Gegensatz zu schaffen. In Wahrheit hat er jenen Ausdruck nur ein einzigesmal, und diesen Gegensatz berührt er ausser der Hauptstelle nur noch zweimal, indem er mit einem kurzen Wort die Verleumdung der Natur zurückweist, oder einigemal, wenn wir die Rechtfertigung der Ehe und der Speisen dazu rechnen (Par. 29). Aber die Momente sind derart, dass schon ein ein- oder zweimaliges Zusammentreffen von Gewicht ist.

In der vorstehenden trinitarischen Formel wird der hl. Geist stets Paraklet genannt. Die Bezeichnung ist überhaupt, wie wir früher gesehen, ein Lieblingsausdruck des Pseudoklemens. Sie ist dieses auch für Pseudoignatius. Das Wort kommt bei ihm achtmal vor, während es bemerkenswerterweise beim echten Ignatius fehlt. Ebenso finden sich bei diesem die anderen einschlägigen Ausdrücke. Er nennt den Sohn ebenfalls μονογενὴς θεὸς und πρωτότοκος τῆς κτίσεως (Kol. 1, 15), den Vater ἀγέννητος oder ἀγέννητος θεὸς und ὁ ἐπὶ πάντων θεός (Tars. 2, 5; Philipp. 7, 2). Christus heisst bei ihm wiederholt ἀρχιερεύς, zweimal (Magn. 4, 2; Sm. 9, 3) auch μόνος φύσει ἀρχιερεύς, wie ähnlich in den AK VIII, 46 [1]).

Gleich den theologischen Formeln werfen die Schriftcitate auf das Verhältnis der Interpolatoren ein erhebliches Licht. Die

1) Man vergleiche, soweit die Belegstellen hier nicht angeführt sind, die Stichworte in meiner Ausgabe Patr. apost. t. II.

Digitized by Google

Autoren stellen sich nicht bloss beide als treffliche Schriftkenner dar, sondern sie haben auch zahlreiche Schriftstellen mit einander gemein. Das kleinere Schriftstück der pseudoignatianischen Briefe enthält näherhin einen grossen Teil der Schriftworte, welche in den AK stehen. Sofort aus der Genesis führt Pseudoignatius acht Stellen an, und sechs finden sich auch bei Pseudoklemens. Aehnlich steht es bei mehreren anderen Büchern der hl. Schrift, und wenn die Gemeinschaft auch nicht überall gleich weit geht, so bleibt sie immerhin noch hinlänglich bemerkenswert, zumal wenn man die Verschiedenheit der Schriftstücke in Betracht zieht, die neu zu gestalten waren. Dazu kommt ein anderer Punkt. Die beiden Interpolatoren bekunden für einzelne Schriftstellen eine offenbare Vorliebe. In der Parallele 37 wird das Verbot der Lüge mit dem gleichen Schriftwort erhärtet, obwohl für den Zweck noch eine ganze Reihe von Schriftstellen zu Gebote stand. Ebenso verhält es sich mit den folgenden Parallelen, betreffend Stolz, Sanftmut, Geduld, Zweifelsucht, Wohlthätigkeit. Der Satz, den Pseudoignatius gegen das Zweifeln anführt, ist an sich zwar von dem Schriftwort der AK sehr verschieden. Aber man dürfte nicht fehl gehen, wenn man ihn als kürzere und positive Fassung des letzteren betrachtet. Und wenn diese Erklärung auch etwa einem Bedenken unterliegen könnte, so weist die Parallele (41) immerhin mit einem anderen Zug auf das allerengste Verhältnis unter den Autoren hin. Das ἐν προσευχῇ σου, das Pseudoklemens dem δίψυχος seiner Vorlage hinzufügte, hat auch Pseudoignatius. Auch die Parallelen 7, 35 und 43 kommen hier in Betracht. Das an der ersten Stelle stehende Schriftwort ist ohne Zweifel eine kurze und freie Wiedergabe von Jes. 62, 11: Ἰδοὺ ὁ σωτήρ σοι (τῇ θυγατρὶ Σιὼν) παραγέγονεν ἔχων τὸν ἑαυτοῦ μισθόν, καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ, indem an die Stelle des ersten Gliedes ἰδοὺ ἄνθρωπος gesetzt ward. Wie es sich aber mit seiner Quelle verhalten mag: das Wort kommt in dieser Fassung nur äusserst selten vor — Resch wusste in seinen Agrapha 1889 bloss noch drei Stellen anzuführen: Clem. Al. Strom. IV, 26, 173 p. 642; Tert. De idol. c. 20; Aug. Medit. c. 39, 5 — und das fällt hier hauptsächlich ins Gewicht. Indem die Interpolatoren trotzdem beide die Stelle haben und sie überdies in einem etwas verschiedenen Zusammenhang verwenden, Pseudoklemens zum Beweis, dass die

Digitized by Google

Sünder Verzeihung verdienen und dass jeder Mensch nur für seine eigenen Sünden einzustehen habe, Pseudoignatius, um mit dem Hinweis darauf, dass man im Jenseits nicht mehr wirken könne, die Aufforderung des echten Ignatius zur Busse zu begründen, so beweist das, dass das seltene Wort beiden geläufig war und dass nicht etwa der eine es von dem andern entlehnte. Das Schriftwort I Tim. 4, 19 wird nach der Parallele 35 von Pseudoignatius dreimal angeführt, und überall erscheint es als eine müssige, bloss rhetorische Zuthat. Pseudoklemens hat es zwar nur einmal; aber er führt es ebenso ohne ersichtlichen Grund an. Nicht ganz so müssig steht zwar das andere Schriftwort da (Par. 43). Es war in beiden Schriften wenigstens einigermassen durch den Kontext nahe gelegt. Aber völlig begründet und glücklich war die Zuthat jedenfalls nicht. Zudem hat das Wort auf beiden Seiten die gleiche, von der hl. Schrift abweichende Fassung.

Zu den theologischen Formeln und Schriftworten kommen schliesslich einige Sentenzen allgemeiner Art sowie Ausdrücke und Wendungen, die sich vorwiegend als schriftstellerische Eigentümlichkeiten darstellen. Beide Interpolatoren nennen die Frauen συνεργοὶ πρὸς γένεσιν παίδων, bezw. συνεργοὶ τῆς γεννήσεως (Par. 34), die Eltern αἴτιοι γενέσεως, bezw. die Mütter αἴτιαι τῆς γεννήσεως (Par. 44). Pseudoignatius giebt an vier Stellen, in denen er von dem bösen Geiste und den Häretikern spricht, dem Wunsche Ausdruck, der Herr möge die Leser von diesen Feinden befreien. Den gleichen Wunsch und in der Hauptsache mit denselben Worten äussert auch Pseudoklemens. In der Didache fand er eine ähnliche Formel vor und liess sie VII, 18 stehen (Par. 31). Pseudoklemens bemerkt, um zu zeigen, dass Christus das Gesetz nicht aufgehoben, sondern bestätigt habe, VI, 23: Ὁ γὰρ εἰρηκὼς ἐν τῷ νόμῳ· κύριος ὁ θεός σου κύριος εἷς ἐστιν, ὁ αὐτὸς ἐν τῷ εὐαγγελίῳ λέγει· ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν κτλ. Eine ähnliche Wendung gebraucht Pseudoignatius, indem er zur Widerlegung derjenigen, welche unter dem Vorwand der Einheit Gottes Christus verleugneten, Ant. 4, 1 schreibt: Οἵ τε εὐαγγελισταὶ εἰπόντες τὸν ἕνα πατέρα μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ τὰ κατὰ τὸν κύριον ἡμῶν οὐ παρέλιπον, ἀλλ' ἔγραψαν κτλ. Pseudoklemens kürzte wiederholt die langen Schriftcitate ab, die er in seiner Vorlage vorfand, indem er mit den Worten καὶ τὰ

Digitized by Google

ἑξῆς (I, 7), καὶ ἑξῆς (II, 14) und mit ähnlichen Formeln (II, 18) sein Verfahren andeutete. Zu einem derartigen Abstrich boten die Ignatiusbriefe allerdings keinen Anlass, da sie nur sehr wenige und sehr kurze Schriftstellen enthalten. Pseudoignatius giebt aber immerhin die Schriftstellen, die ihm vorschweben, gleich Pseudoklemens nicht überall vollständig, und das καὶ τὰ ἑξῆς findet sich auch bei ihm (Philipp. 2, 3; Ant. 11, 2). Die Punkte sind an sich geringfügig. Um so grösser aber ist ihre Bedeutung in unserer Frage. Sie bekunden eine enge Verwandtschaft. Sie sind aber zugleich von der Art, dass an eine Abhängigkeit, etwa die erste Stelle ausgenommen, nicht wohl zu denken ist. Wollen wir daher nicht etwa das Spiel eines Zufalls annehmen und eben damit mehr oder weniger auf eine Erklärung verzichten, so werden wir auch durch sie zum Schluss gedrängt, dass die Stellen einen gemeinsamen Autor haben.

Der Schluss empfiehlt sich endlich auch noch im Hinblick auf den Charakter der Autoren. Beide sind Fälscher. Beide haben zum Gegenstand ihrer Arbeit sich alte Schriftstücke ausersehen, Schriften, die von den Aposteln herrühren wollten oder von einem Apostelschüler verfasst wurden. Beide gestalten diese Schriften in verhältnismässig gleicher Weise um. Was ist nun das Wahrscheinlichere? Ist eher anzunehmen, dass dieser Gedanke zwei Männern zumal kam, in derselben Zeit und in demselben Lande, zwei Männern von der gleichen theologischen Richtung und von der nächsten litterarischen Verwandtschaft? Oder verdient nicht die Annahme den Vorzug, dass einer und derselbe seine Fälscherthätigkeit auf jene beiden Klassen von Schriften ausdehnte? Die Entscheidung kann, wenn alles berücksichtigt und sorgfältig abgewogen wird, kaum anders als in dem zweiten Sinne ausfallen [1]).

Sind die beiden Fälscher identisch, so sind wir auch in der Lage, über die theologische Richtung des Pseudoklemens ein

1) Harnack sprach jüngst, in den Sitzungsberichten der kgl. preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1891 S. 372, die Vermutung aus, derselbe Fälscher habe den ursprünglich einen Brief De virginitate in zwei geteilt und unter dem Namen des Klemens in Umlauf gesetzt, um die alten Klemensbriefe durch die neuen zu ersetzen. Die Annahme ist nach unserer Untersuchung schon chronologisch schwerlich haltbar. Jene Briefe lagen unter dem Namen des Klemens schon um 375 Epiphanius (H. 30 c. 15) vor. Unser Fälscher schrieb nicht vor 400.

Digitized by Google

sicheres Urteil zu fällen. Es hat sich zwar bereits in der Untersuchung über den Interpolator der Didaskalia ergeben, dass derselbe nicht unwahrscheinlich ein Apollinarist war. Seine Trinitätslehre berührt sich in auffallender Weise mit der des Apollinaris. Aber zu einem vollen Beweis bietet er immerhin keine Handhabe. Man vermisst bei ihm die in Betracht kommende christologische These. Anders dagegen steht es in dieser Beziehung bei Pseudoignatius. Er verrät sich an einigen Stellen mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit als Anhänger der Christologie des Apollinaris, und da nun Pseudoklemens mit ihm zusammenfällt, so haben wir auch diesen im apollinaristischen Lager zu suchen.

Nachdem sich uns in Betreff der Fälschung so viel ergeben, ist noch ein weiterer Punkt zu erörtern. Es ist bekannt, dass Schriften von Apollinaris unter den Namen Gregorius Thaumaturgus, Athanasius, Julius und Felix in Umlauf gesetzt wurden. Der Betrug wird von den ersten Zeugen den Monophysiten zugeschrieben. Leontius von Byzanz, bezw. der Verfasser der Schrift Adversus fraudes Apollinaristarum (Migne PG 86, 1948. 1969) misst ihn aber den Apollinaristen bei, und seine Angabe verdient, wie Caspari [1]) nachwies, um so mehr Glauben, als sich jene Bemerkung hinlänglich aus der Thatsache erklärt, dass die Monophysiten von den Schriftstücken einen hervorragenden Gebrauch machten, und der Betrug in eine Zeit fällt, wo der Monophysitismus noch nicht bestand, indem die in Rede stehenden Schriften schon zu der Zeit, wo die eutychianische Partei erst sich bildete, seit vielen Jahren die Namen jener Väter trugen. Denn bereits Kaiser Marcian spricht in einem Briefe an die Mönche von Alexandrien 452 von Eutychianern, qui libros Apollinaris non dubitaverunt plebi dispergere vocabula sanctorum patrum eis attitulantes [2]). Eutyches selbst führt etwa drei Jahre früher, in einem bald nach seiner Verurteilung durch die Synode von Konstantinopel 448 an Leo d. Gr. geschriebenen Briefe, jene Väter als refutantes duarum naturarum vocabulum an [3]), und er setzt damit den Betrug voraus. Derselbe bestand also vor der Mitte des 5. Jahrhunderts bereits insoweit, dass

1) Alte und neue Quellen zur Gesch. d. Taufsymbols 1879 S. 111—120.
2) Acta Conciliorum ed. Harduin II, 663.
3) Inter Leonis M. ep. 21 Migne p. 716.

Digitized by Google

man sich auf die fraglichen Schriften als Zeugen einer Lehre berufen konnte. Auf der anderen Seite ist nicht leicht anzunehmen, dass er noch zu Lebzeiten des Apollinaris oder unmittelbar nach seinem Tode ausgeführt wurde. Er fällt somit in den Anfang des 5. Jahrhunderts, und da dieses die gleiche Zeit ist, der Pseudoklemens und Pseudoignatius angehören, lässt sich da nicht vermuten, dass die Fälschungen, die unter diesen Namen bekannt sind, mit jener in Zusammenhang stehen? In den einschlägigen Berichten der Alten werden in der Reihe der Männer, deren Namen zu dem Zwecke der Fälschung missbraucht wurden, Klemens und Ignatius zwar nicht aufgeführt. Das Schweigen erklärt sich aber aus verschiedenen Gründen. Man konnte von diesen Männern absehen, weil ihre Schriften nicht so sehr wie die anderen eine Fälschung bilden. Sie blieben noch mehr ausser Betracht, weil ihre Schriften nicht ebenso wie die anderen zu Gunsten des Monophysitismus sich verwenden liessen und ohne Zweifel dazu auch nicht besonders verwendet wurden, so dass ein Anlass zu ihrer Erwähnung nicht bestand; denn von den anderen Namen erfahren wir ja auch nur deswegen, weil sie für die Lehre des Eutyches in Anspruch genommen wurden. Ihre Nichterwähnung kann also nicht auffallen, davon ganz zu schweigen, dass die bezügliche Fälschung weniger leicht zu erkennen war. Auf der anderen Seite stehen sich die Fälschungen in hohem Grade nahe. Sie fallen zeitlich und örtlich zusammen; denn als die Heimat des Apollinaris ist Syrien ohne Zweifel auch die Heimat dieser weiteren Fälschung. Beide gingen von Apollinaristen aus. In beiden wurden fremde Namen zur Empfehlung einer Sache missbraucht. Weist das nicht alles auf eine und dieselbe Hand hin? Die Gründe, welche sich dafür anführen lassen, bleiben allerdings an Zahl und Gewicht hinter denjenigen zurück, die für die Bestimmung des Verhältnisses von Pseudoklemens und Pseudoignatius in Betracht kommen. Sie erheben sich nicht über das Gebiet des Allgemeinen. Trotzdem aber ist ihre Bedeutung immerhin noch derart, dass sie berechtigen, eine Vermutung zu wagen, und ich würde glauben, meiner Aufgabe nicht ganz zu entsprechen, wenn ich den Punkt unerwähnt liesse.

Verhält es sich so, so dürfen wir noch einen Schritt weiter gehen. Indem Theodoret (H. E. V, 3. 38) berichtet, dass die

Digitized by Google

Apollinaristen, wenige ausgenommen, mit der Zeit wieder zur Kirche zurückkehrten, bemerkt er zugleich, dass sie ihre frühere Krankheit nicht ablegten, sondern vielmehr solche, welche früher richtig dachten, mit ihrem Irrtum ansteckten, wie ähnlich Apollinaris vormals selbst manche Glieder der Kirche für seine Lehre gewonnen habe, und Caspari [1]) hält es für das wahrscheinlichste, dass diese kirchlichen Apollinaristen es waren, welche Schriften ihres Meisters unter dem Namen von angesehenen katholischen Vätern in Umlauf setzten. Mit gleichem Grunde lässt sich vermuten, dass auch unser Fälscher zu jenem Kreise gehörte. Die Vorsicht und Zurückhaltung, welche von demselben im Bekenntnis der Theorie des Apollinaris beobachtet wurde, eine Zurückhaltung, welche zur Folge hatte, dass die widersprechendsten Ansichten über ihn geäussert wurden, erklärt sich bei dieser Annahme am besten.

1) Alte und neue Quellen S. 119.

Digitized by Google

XI.

Plan und Bedeutung der Apostolischen Konstitutionen.

Nachdem der Verfasser und der Ursprung der AK soweit als möglich näher bestimmt worden, sind noch einige Punkte zu untersuchen. Welches ist der Plan des Werkes? Oder welche Absicht hatte der Autor, als er die Kompilation veranstaltete? Welches ist die Bedeutung oder Folge des Unternehmens?

Bei Lösung der ersten Frage ist von dem Inhalt auszugehen. Derselbe zeigt, dass der Verfasser ein Religionshandbuch oder eine Kirchenordnung in umfassendem Massstab geben wollte. Das Werk enthält eine Sittenlehre und eine Glaubenslehre, eine Anweisung für Bestellung der kirchlichen Vorstände und Gebete für deren Weihe, eine Belehrung über die Eigenschaften, welche die Geistlichen haben, und eine Unterweisung, wie dieselben ihr Amt verwalten sollten; Vorschriften für besondere kirchliche Stände, Normen zur Prüfung der Proselyten, Anweisung für den Unterricht der Katechumenen und eine Darstellung des Ritus der Taufe oder der Aufnahme in die Kirche; Vorschriften und Gebete für den Gottesdienst, Ausführungen über das Fasten und die Festfeier. Es regelt für seine Zeit mit Einem Worte das christliche und kirchliche Leben nach seinen verschiedenen Seiten. Dasselbe that für eine frühere Zeit, in einem etwas geringeren Umfang und weniger ausführlich, bereits die erste Grundschrift. Die AK lassen sich insofern eine neue, überarbeitete und vermehrte Ausgabe der Apostolischen Didaskalia nennen: eine überarbeitete Ausgabe, indem die Schrift den inzwischen veränderten Verhältnissen, soweit es die Fiktion von

Digitized by Google

dem apostolischen Ursprung erlaubte, angepasst wurde; eine vermehrte Ausgabe, sofern ihr einige weitere ältere Schriften angeschlossen und zahlreiche Gebetsformularien und kurz gefasste Normen für die Verwaltung der Kirche beigefügt wurden.

Der Plan des Werkes ist hienach allgemeiner Natur. Schwebte aber dem Autor nicht zugleich ein weiteres Ziel vor? Verfolgte er nicht noch eine besondere Tendenz? Wollte er nicht irgend eine bestimmte Lehre oder eine bestimmte Einrichtung empfehlen? Da er die Schrift unter fremdem Namen veröffentlichte und Namen von höchster Auktorität in Anspruch nahm, so giebt er uns selbst zu der argwöhnischen Frage Anlass, und die Kritik hat seine Arbeit noch weiter zu prüfen. Die Frage ist aber allem nach zu verneinen. Der Beweis für diese Auffassung ist zum Teil bereits in den früheren Ausführungen gegeben, und wir können uns hier deshalb kurz fassen.

Vor allem kann von einer etwaigen dogmatischen Tendenz schwerlich die Rede sein. Es gelang zwar schliesslich, für den Autor eine apollinaristische Denkweise darzuthun. Der Beweis war indessen nur dadurch zu erbringen, dass er zugleich als Verfasser einer zweiten Schrift nachgewiesen wurde, welche in theologischer Hinsicht etwas bestimmter sich ausdrückt. Das Werk selbst enthält wohl einiges, was auf Apollinarismus zu deuten ist. Die einschlägigen Punkte sind aber ziemlich dunkel; und wenn nicht von anderwärts her einiges Licht auf sie fiele, so wären sie kaum recht zu würdigen. Für sich allein lässt die Schrift die theologische Stellung ihres Autors im Zweifel, und dieser Sachverhalt schliesst eine dogmatische Tendenz aus.

Eher liesse sich an eine Tendenz auf dem Gebiete der kirchlichen Verfassung und Disziplin denken. Bei der Würdigung des achten Buches ergab sich uns der Schluss, dass das Fehlen des Ostiariers in demselben wahrscheinlich auf Absicht beruhe, dass der Autor das Amt als überflüssig oder nicht mehr zeitgemäss beseitigen wollte. Der Autor wendet VI, 17; VIII, 47 can. 18 die Verordnung des A. T. für die Ehe der Priester nachweisbar zum erstenmal auf die Diener der Kirche an, und untersagt ihnen demgemäss die Ehe wie mit einer Witwe so mit einer Sklavin, Hetäre, Verstossenen oder Schauspielerin. Ebenso lassen sich einige andere seiner Verordnungen in früherer Zeit nicht belegen. Aber die Punkte, welche hier etwa zu er-

Digitized by Google

wähnen sind, betreffen alle durchaus untergeordnete und unbedeutende Dinge, oder ihre Regelung ergab sich auf Grund der allgemeinen kirchlichen Ordnung von selbst, so dass darauf kein Gewicht zu legen ist. In der Hauptsache spiegelt sich in dem Werke vielmehr eine Verfassung und Disziplin, wie sie zur Zeit desselben allgemein bestand. Die Rede von einer Tendenz ist also auch hier nicht gerechtfertigt.

Aehnlich verhält es sich mit dem Gottesdienst. Die Liturgie des Werkes stimmt in den Grundzügen mit der Liturgie der Zeit überein. Eine hervorragende Abweichung ist wenigstens nicht nachzuweisen. Die Gebete allerdings stellen sich zum Teil als Arbeit des Autors dar, namentlich die Weihegebete. Das Gebet für die Lektoratsweihe ist ihm wahrscheinlich ganz zuzusprechen, wie auch die Anordnung der Handauflegung für den Lektor. Aber das ist ebensowenig zu betonen als die vorhin erwähnten Punkte. Die Liturgie wurde eben damals allenthalben reformiert, im Morgenland und im Abendland. Der Autor that somit nichts Besonderes, wenn er hier ebenfalls eingriff, und sein Verfahren war im ganzen ein durchaus konservatives. So viel er auch etwa an den Gebeten änderte, so wurde doch die allgemeine Ordnung des Gottesdienstes beibehalten.

Der Inhalt bietet hienach keinen Grund, eine besondere Tendenz in dem Werke anzunehmen. Er schliesst die Annahme im Gegenteil aus, und zwar nach allen Seiten hin, welche in Betracht kommen können. Dass dem Werke kein dogmatisches Interesse zu Grunde liege, erkannte auch Krabbe an. Aber ganz, meinte derselbe andererseits, sei von einer bestimmten Absicht nicht abzusehen. Sowohl die Interpolation als die Fiktion der Schrift weise darauf hin. Und wenn ein dogmatisches Interesse nicht anzunehmen war, dann lag es am nächsten, an ein hierarchisches zu denken. Die Absicht des Autors, wird erklärt, sei dahin gegangen, die Einheit der Kirche zu begründen; nur sei es nicht jene höhere Einheit der unsichtbaren Kirche, als deren Mitglied sich jeder Christ bewusst sei, und das um so mehr, je tiefer er das Christentum in sich aufgenommen habe, und je lebendiger er selbst von dem Einen Geist durchdrungen sei, welcher die Gemeinschaft aller Gläubigen durchdringe, sondern die Idee von der Einheit der sichtbaren Kirche, von welcher er bei Abfassung der AK geleitet worden sei und die er

Digitized by Google

durch diese habe ins Leben rufen wollen (S. 260). Die Aufstellung ist aber sicher unrichtig. Oder sollte es am Anfang des 5. Jahrhunderts wirklich noch notwendig gewesen sein, die Idee von der Einheit der Kirche ins Leben einzuführen? Die Litteratur der beiden vorausgehenden Jahrhunderte zeugt entschieden dagegen. Die Behauptung ist vielleicht auch nicht in ihrem strengen Wortlaut zu nehmen. Krabbe spricht wenigstens sofort von Sitte und Herkommen als der Norm, nach welcher bisher fast allein die kirchliche Disziplin gehandhabt wurde, und er scheint damit anzudeuten, dass nach seiner Auffassung in den AK nicht so fast eine Ordnung begründet, als eine bereits bestehende Ordnung schriftlich fixiert oder, wie er sich etwas später (S. 268) ausdrückt, gleichsam ein allgemeiner Lehrkanon für die disziplinären und kirchlichen Angelegenheiten aufgestellt werden sollte. Mit dieser Erklärung wird aber die Tendenz in ein wesentlich anderes Licht gerückt. Sie verliert den grössten Teil ihrer Bedeutung. Es bleibt nur ein kleiner Rest, und seitdem die Grundschrift uns zugänglich ist, sind wir im stande, auch dieses Wenige als leeren Schein zu erkennen. Die Didaskalia enthält in der fraglichen Hinsicht bereits alles Wesentliche, und es bedurfte daher nicht erst einer Aufzeichnung.

Wir haben uns also im Grunde an diese Schrift zu halten, und bei ihr könnte die von Krabbe betonte Tendenz eher vermutet werden. Sie erfuhr zwar wahrscheinlich keine Verfälschung; sie ist ein selbständiges Werk und entstand nicht bloss durch Umgestaltung einer älteren Schrift. Aber sie nimmt bereits selbst einen falschen Ursprung für sich in Anspruch, und demgemäss trifft auf sie wenigstens einer der beiden Gründe zu, auf welche Krabbe seine These hauptsächlich stützte. Sie reicht überdies in eine Zeit zurück, in welcher die Verfassung der Kirche noch weniger ausgebildet war, so dass allenfalls leichter das Bestreben hervortreten konnte, die Entwicklung zu fördern. Gleichwohl stellt sich die Annahme auch hier nicht als stichhaltig dar. Die Einheit der Kirche wird in der Didaskalia nicht so fast begründet, als vorausgesetzt; der Episkopat, ihr Träger, war zur Zeit der Schrift bereits ausgebildet; es kann somit nicht die Absicht des Autors gewesen sein, die bezügliche Idee ins Leben einzuführen. Wenn daher die Fiktion eine bestimmte

Digitized by Google

Absicht anzeigen soll, so muss diese anderwärts gesucht werden. Die Schrift enthält wirklich manches, woran sich in dieser Beziehung denken lässt. Es sind das die Punkte, welche zur Zeit der Schrift strittig waren oder mit einem besonderen Nachdruck behandelt werden, wie die Fragen nach der Behandlung der Sünder und nach der Verbindlichkeit der Deuterosis. Indessen dürfte auch daraus nicht auf eine Tendenz zu schliessen sein. Bei dem allgemeinen Plan der Schrift konnte es an derartigen Punkten nicht fehlen, und dieselben treten nirgends so hervor, dass sie als bestimmender Grund für das Ganze anzusehen wären. Das eigentliche Bestreben des Verfassers ging daher wohl nur dahin, eine Kirchenordnung zu entwerfen. Die Abfassung der Schrift unter fremdem Namen setzt nicht notwendig eine besondere Tendenz voraus. Sie kann auf einem blossen schriftstellerischen Interesse oder etwa noch weiter auf der Erwartung beruhen, einen grösseren Eindruck zu machen, und die Treuherzigkeit, welche aus der Schrift spricht, sichert dieser Auffassung den Vorzug. Billigung verdient freilich das Verfahren nicht. Es war irreführend, und wie uns (S. 62) Epiphanius zeigt, hat es wirklich getäuscht. Auf der anderen Seite wurde es aber auch, wie wir durch denselben Gewährsmann erfahren, von den meisten richtig gewürdigt, und es liegt daher um so weniger Grund vor, dasselbe besonders zu tadeln.

Gehen wir von der Didaskalia wieder zu den AK zurück, so lässt sich ihre Abfassung am ehesten noch mit der Gründung der apollinaristischen Gemeinden in Verbindung bringen, von von welcher uns Sozomenus (H. E. VI, 25) und Theodoret (H. E. V, 4) erzählen. Eine Kirchenordnung, wie sie uns hier geboten wird, scheint auf eine kirchliche Gemeinschaft hinzuweisen, und die Beziehung gewinnt dadurch an Wahrscheinlichkeit, dass die Schrift von Leuten herrührt, welche mit der allgemeinen Kirche zerfielen und einen besonderen Gottesdienst einrichteten. Indem die Apollinaristen eine neue Kirche bildeten, konnten sie sie sich auch veranlasst finden, ein eigenes Kirchenbuch zu verfassen. Der Gedanke lässt sich nicht unterdrücken, und sicherlich lassen sich die AK so eher erklären, als die Canones Hippolyti, welche man, wie wir gesehen, ebenfalls auf einen kirchlichen Bruch und die Stiftung einer Sondergemeinde zurückführen wollte. So bestechend aber die Auffassung auf den ersten

Digitized by Google

Blick sein mag, so hält sie doch eine strengere Prüfung nicht aus. Wären die AK so gleichsam im Kampfe entstanden, so wäre dies sicher auch irgendwie zum Ausdruck gekommen. Die Christologie, die eigentliche Streitfrage, welche die Spaltung herbeiführte, war wenigstens insoweit zu berücksichtigen, als dies bei der Verfälschung der Briefe des Ignatius geschah, während die Schrift in dieser Beziehung durchaus farblos ist. Es wäre ferner zu erwarten, dass die Schrift bald nach dem Bruch entstand, und auch dies trifft nicht zu. Der Bruch erfolgte noch einige Zeit vor dem Ende des 4. Jahrhunderts, während die Schrift uns mehrere Jahre, vielleicht ein paar Jahrzehnte, ins 5. Jahrhundert hineinführt. Auch darf man fragen, ob das Werk als Kirchenbuch einer Sekte sich behauptet und sogar Ansehen bei den Katholiken erlangt hätte. Denn wenn es auch selbst einen anderen Ursprung für sich in Anspruch nahm, so konnte jene Verwendung doch nicht wohl unbekannt bleiben, und bei der Erwähnung der Fälschungen der Apollinaristen wäre der Punkt nicht leicht übergangen worden.

Wenn es sich so verhält und keinerlei kirchliche Tendenz nachweisbar ist, dann bleibt, wie es scheint, zur Erklärung nur ein litterarisches Interesse übrig. Als eine Kompilation aus älteren Schriften legt das Werk auch selbst die Auffassung nahe, und dass der Autor ähnlich wie die Didaskalia und die Didache so die Briefe des Ignatius in den Bereich seiner Arbeit zog, dient ihr zur Bestätigung. Pseudoklemens war Liebhaber alter Dokumente, und seine Neigung trieb ihn zugleich, dieselben seiner Zeit entsprechend neu zu gestalten. Dabei mag ihn auch die Absicht geleitet haben, da die Schriftstücke in Anbetracht der Entwicklung, welche seit ihrer Entstehung auf dem Gebiete der Lehre, der Verfassung, der Disziplin und des Kultus vor sich gegangen war, veraltet waren und infolge dessen an Ansehen verloren hatten, sie durch die Umarbeitung aufs neue zu empfehlen, und seine Bemühung war nach dieser Richtung hin nicht vergeblich. Die neue Schrift oder, wenn wir die Briefe des Pseudoignatius dazu nehmen, die neuen Schriften fanden, wie die zahlreicheren Exemplare zeigen, in denen sie auf die Nachwelt gelangten, bei der Folgezeit grösseren Anklang. Bei der Arbeit konnte er ferner nicht umhin, auch seine Ansicht zu einem gewissen Ausdruck zu bringen. Das versteht sich

Digitized by Google

aber von selbst, und der Punkt fällt um so weniger ins Gewicht, als der Autor in dieser Beziehung eine grosse Zurückhaltung beobachtete. Im ganzen erscheinen die AK einfach als zeitgemässe Neubearbeitung älterer Schriften.

Das Unternehmen des Pseudoklemens stellt sich insofern in einem nicht ungünstigen Lichte dar. Er verfolgte wenigstens mit dem Inhalt des Werkes keine unlauteren Zwecke. Sofern er nur ältere Schriften in neuer Gestalt vorführt, scheint auch die Form oder die Fiktion eines apostolischen Ursprunges, den er für die Arbeit in Anspruch nimmt, ihn nicht besonders zu belasten. Sie scheint nicht bloss dieselbe Milde im Urteil zu ertragen, die wir glaubten der Didaskalia angedeihen lassen zu können, sondern eine noch grössere zu erfordern; sie rührt ja nicht von dem Autor her, sondern sie wurde von ihm bereits vorgefunden. In Wahrheit indessen liegt die Sache bei den AK in dieser Beziehung erheblich anders. Die Fiktion hatte inzwischen bereits getäuscht, und da dem Autor dieses schwerlich unbekannt blieb, so war er gehalten, wenn er sie durchschaute, von ihr abzulassen. Wenn er sie aber etwa als Wahrheit hinnahm, so verfehlte er sich in anderer Weise. Während er die Schrift in diesem Fall gemäss dem Charakter, den sie sich beilegte, als heilig und unverletzlich achten musste, erlaubte er sich nicht bloss, zahlreiche und zum Teil beträchtliche Zusätze zu machen, sondern er wagte auch, sich an ihr noch unmittelbarer zu vergreifen, indem er mehrere Teile unterdrückte, darunter einige von erheblichem Umfang. Bei ihm lässt sich die Form daher nicht mehr etwa als schriftstellerische Einkleidung fassen. Die Fiktion tritt in den AK überdies weit anspruchsvoller auf als in der Didaskalia. Schon die Ueberschrift ist in dieser Richtung bedeutsam. Das Werk kündigt sich sofort als eine apostolische Schrift an, während die Didaskalia dieses erst im Verlaufe und besonders am Ende thut. Noch bedeutsamer ist, dass der grösste Teil des achten Buches bestimmten Aposteln in den Mund gelegt wird, während in der Grundschrift die Apostel einzeln nur selten und nur insoweit das Wort ergreifen, als die hl. Schrift dazu einen Anhaltspunkt bietet. Das Bedeutendste endlich leistet der letzte der Kanones. Er enthält einen Zug, welcher nicht anders als eine Fälschung frechster Art sich bezeichnen lässt. Die AK werden hier mit den beiden

Digitized by Google

Klemensbriefen in die Reihe der heiligen Schriften gestellt, während die Apokalypse andererseits in dem Kanon übergangen wurde.

Folgen des Unternehmens scheinen vor allem auf dem Gebiete der Weihen und kirchlichen Stände nachweisbar zu sein. Der Ostiariat verschwindet in kurzer Zeit im Orient, und somit trat ein, was, wie wir sahen, mit dem Auslassen des Amtes im achten Buch der AK beabsichtigt wurde. Der Lektor empfing im Orient ehemals keine Handauflegung, wie ausser dem Angeführten (S. 150) auch der Gegensatz zeigt, in welchem er bei Epiphanius (Expos. fid. c. 20) zum Subdiakon und den übrigen höheren Klerikern steht. Später aber wurde sie ihm zu teil, wie die zweite Synode von Nicäa 787 c. 14 und das Euchologium Goars (1647) zeigen, und da der Ritus bereits durch die AK vorgeschrieben wird, so scheint die Neuerung auf diese zurückzuführen zu sein. Die Annahme ist zwar nicht sicher. Gleich dem Ostiarier kommt später auch der Exorcist, der in den AK noch eine Stelle hat, in der griechischen Kirche in Abgang. Es bleibt von den älteren niederen Aemtern nur mehr der Lektorat, und unter diesen Umständen konnte derselbe im Ritus der Handauflegung um so leichter den anderen Ordines gleichgestellt werden. Doch mögen die AK von Einfluss gewesen sein. Ebenso mag das Werk auch noch in einigen anderen Punkten eine Wirkung geäussert haben, insbesondere durch die Kanones, welche durch das Trullanum 692 c. 2 gesetzliche Geltung erlangten, während die Konstitutionen als angeblich durch die Häretiker verfälscht durch die Synode zurückgewiesen wurden. Einige der Kanones sind ja eine Erfindung des Autors, einige kommen insofern wenigstens als solche in Betracht, als sie nicht auf eine ältere Quelle zurückzuführen sind. Soweit indessen ein Einfluss hier anzunehmen sein mag, denn ein Beweis ist schwer zu führen, so beschränkte er sich auf untergeordnete Punkte. In der Hauptsache schloss sich der Autor, wie sich ergab, überall an das Bestehende an. Und wenn je eine bedeutendere Neuerung gewagt wurde, wie mit dem Verzeichnis der heiligen Schriften im letzten Kanon, so drang sie nicht durch. Die Apokalypse, deren Auktorität übrigens damals noch einigermassen bestritten war — sie fehlt z. B. auch in dem Kanon 60 der Synode von Laodicea um 360, der freilich selbst zweifelhafter Natur und nicht unwahrscheinlich ein späterer Zusatz ist

Digitized by Google

— verliert bei den Griechen trotz ihrer Auslassung in jenem Verzeichnis nicht ihr Ansehen. Umgekehrt erlangten die AK trotz Pseudoklemens nicht die Bedeutung einer kanonischen Schrift. Höchstens erscheinen sie, wie die Διδασκαλία Κλήμεντος in dem zweiten Teil des sog. Verzeichnisses der 60 kanonischen Bücher zeigt, unter den Apokryphen. Und wenn die Kanones, ohne Zweifel infolge ihrer Rezeption durch das Trullanum, durch Johannes von Damaskus (De fide orthod. IV, 17) auch höher geschätzt und unter den kanonischen Schriften des Neuen Testamentes aufgeführt werden [1]), so hatte das doch keine weitere Bedeutung. Es ist daher schwerlich gerechtfertigt, den Einfluss auf die Folgezeit besonders zu betonen und das Werk in dieser Beziehung den Dekretalen Pseudoisidors an die Seite zu stellen [2]). Die kirchliche Entwicklung wurde durch die Fälschung nicht erheblich berührt, und dass es sich so verhält, zeigt von allem anderen abgesehen schon der Umstand, dass die abendländische Kirche, obwohl ihr das Werk bis auf einen Teil der Kanones unbekannt blieb, in allen hier in Betracht kommenden Punkten mit der morgenländischen Kirche im wesentlichen übereinstimmt. Die Folge des Unternehmens war vorwiegend litterärgeschichtlicher Art. Indem der Betrug Glauben fand, wurden die AK über ein Jahrtausend als ein Werk der Apostel angesehen, bis endlich in der Neuzeit ihr späterer Ursprung mit Sicherheit erkannt wurde.

1) Vgl. Zahn, Geschichte des neutest. Kanons II, 292. 295.
2) Harnack in den SB. d. k. preuss. Akad. d. W. zu Berlin 1891 S. 372.

Digitized by Google

XII.

Schluss.

Es schien angezeigt, die AK je so weit in Untersuchung zu ziehen, als sich besondere Quellenschriften in dem Werke erkennen oder vermuten lassen. Dementsprechend ergab sich für die Bücher I—VI, VII und VIII je eine eigene Abhandlung, für das achte Buch sogar zwei, indem die an seinem Schluss stehenden Apostolischen Kanones wieder für sich eine Untersuchung erheischten. In Anbetracht des Resultates, das gewonnen wurde, lässt sich zwar fragen, ob es nicht besser gewesen wäre, sämtliche Bücher zusammenzufassen und, sofern eine Gliederung sich als notwendig darstellte, sie unter anderen Gesichtspunkten vorzunehmen, im allgemeinen unter denjenigen, welche auch innerhalb jener Abhandlungen sich geltend machten, mit Rücksicht auf die Lehre, kirchliche Verfassung, gottesdienstliche Ordnung, Zeit, Ort u. dgl. Es wären so manche Verweisungen überflüssig geworden, die Arbeit hätte einen mehr geschlossenen Charakter erhalten, die Beweisführung in einigen Punkten an Kraft gewonnen. Bei allseitiger Erwägung war aber doch jenem Verfahren der Vorzug zu geben. Es entsprach ebensowohl der Zusammensetzung des Werkes als dem gegenwärtigen Stand der Frage. So lange das Werk in der Gestalt, in welcher es auf uns kam, nicht etwa nur in Hinsicht auf die Schriften, welche in dasselbe Aufnahme fanden, in mehrere Teile zerlegt und verschiedenen Autoren zugewiesen wird, dürfte darüber kein ernstlicher Zweifel bestehen.

Indessen litt die Beweisführung auch bei dem beobachteten Verfahren nicht eigentlich not. Die Hauptpunkte dürften hinlänglich klar gestellt sein.

Digitized by Google

Es handelt sich vor allem um die Zeit der AK. Das Werk fällt unstreitig an den Anfang des 5. Jahrhunderts, also etwa ein halbes Jahrhundert später, als in der letzten Zeit gewöhnlich angenommen wurde. Der Beweis lässt sich ebenso für das Ganze wie für die Teile führen, in welche es mit Rücksicht auf die Grundschriften zerlegt werden kann, besonders für den ersten und den letzten Teil, die Bücher I—VI und das Buch VIII. Schon das Verzeichnis der Fest- und Feiertage nötigt uns unbedingt, über das Jahr 400 herabzugehen. Das einzige Zeugnis, das uns allenfalls veranlassen könnte, einen früheren Ursprung anzunehmen, und das für das Urteil der letzten Zeit hauptsächlich massgebend war, erweist sich als durchaus hinfällig. Epiphanius kannte nur die ursprüngliche Didaskalia, nicht aber die interpolierte Schrift oder die AK. Auf der anderen Seite verbietet uns das völlige Schweigen des Werkes über die die Folgezeit so tief aufregende christologische Frage, viel weiter herabzugehen. Für den ersten Teil werden wir überdies durch das Zeugnis des Euthalius von Alexandrien (S. 112) in den ersten Dezennien des 5. Jahrhunderts festgehalten. Für das letzte Buch werden wir durch die Geschichte der an seinem Schluss stehenden Kanones annähernd auf dieselbe Zeit zurückverwiesen.

In zweiter Linie steht das Vaterland des Werkes. Ernstlich kommen in dieser Beziehung nur Syrien und Palästina in Frage. Dorthin weist aber noch eine Reihe von besonderen Gründen, während andere allerdings zugleich auf Palästina zu beziehen sind. Die Heimat der Schrift steht daher ebenfalls ausser Zweifel.

An dritter Stelle folgt die Frage, ob das Werk von Einem Autor herrührt, oder ob mehrere Bearbeiter an demselben beteiligt sind. Sie darf mit der Sicherheit, welche hier überhaupt zu gewinnen ist, in jenem Sinne beantwortet werden. Gleich der Einheit von Zeit und Ort spricht für den einheitlichen Ursprung die handschriftliche Ueberlieferung, die Berührung des Ganzen mit den Briefen des Pseudoignatius, die enge sowohl in der Form als im Inhalt sich äussernde Verwandtschaft zwischen den Teilen. Daneben bestehen freilich auch einige Anzeichen für eine successive Entstehung und für eine Mehrheit von Bearbeitern. Die verschiedenen Teile des Werkes

Digitized by Google

enthalten kleine Widersprüche; zwei orientalische Uebersetzungen beschränken sich auf die ersten sechs Bücher der AK. Die Widersprüche sind indessen zu unbedeutend, um ins Gewicht zu fallen. Die fraglichen Versionen verraten andererseits Kenntnis des achten Buches und setzen somit das Ganze voraus. Es zeigt sich dies besonders in der arabischen Didaskalia, während in der äthiopischen der Sachverhalt allerdings verdunkelt ist. In der Vorrede wird neben dem Buch der Lehre ausdrücklich noch ein Buch der Kanones erwähnt, und dieses ist in der Hauptsache nichts anderes als eine neue Bearbeitung der AK VIII. Es ging der Didaskalia näherhin voran und nimmt diesen Platz noch heutzutage in den Handschriften ein, wie ausser den S. 240 angeführten auch der Codex Vaticanus 151 v. J. 1372 zeigt, welcher nach der Beschreibung Assemanis (Biblioth. orient. I, 619) an vierter Stelle enthält: Constitutiones apostolorum per Clementem LXXI; an fünfter: Constitutiones aliae apostolorum per Clementem LVI; an sechster: Didascalia seu Doctrina apostolorum, in capita XXXIX; an viertletzter (26.) endlich, um das noch beizufügen, die Canones Hippolyti XXXVIII. Ernstliches Bedenken erweckt nur ein Punkt, das gänzliche Fehlen des Ostiariers im achten Buch. Aber auch diese Schwierigkeit ist nicht unlösbar, und auf der andern Seite sind die für die Einheit des Ganzen sprechenden Gründe so überwältigend, dass dieselbe als sicher gelten darf.

Eine vierte Frage betrifft die theologische Richtung des Autors. War derselbe Nicäner oder Antinicäner? Und wenn jenes, war er Katholik oder Apollinarist? Dies sind die Fragen, welche sich nahe legen. Das Werk bietet uns auf sie keinen sicheren Aufschluss. Es lässt sich zwar nachweisen, dass die Gründe nicht stichhaltig sind, welche man bisher für das arianische oder semiarianische Bekenntnis des Bearbeiters anführte. Es lässt sich auch darthun, dass die Eigentümlichkeiten, welche man bisher gewöhnlich als Arianismus deutete, aus der Theologie des Apollinaris zu erklären sind, und ich gab dieser Auffassung den Vorzug. Ich trug aber die Erklärung nur als Vermutung vor. Die AK führen uns in der That nicht weiter. Was sie aber zweifelhaft lassen, darüber verbreitet eine Schrift, welche sich mit ihnen aufs vielfältigste und engste berührt, reichliches Licht.

Digitized by Google

Diese Schrift sind die Briefe des Pseudoignatius. Ihre Zeit ergiebt sich aus ihrer Theologie und noch bestimmter aus ihrer Beziehung zu den AK, da ihr Autor, wie offen daliegt und auch allgemein anerkannt ist, entweder von diesem Werke abhängt oder mit dem Verfasser identisch ist. Sie entstanden daher ebenfalls nicht vor dem Anfang des 5. Jahrhunderts, und die herrschende Ansicht bedarf in Betreff ihrer ebenso eine Berichtigung, wie das herkömmliche Urteil über die Zeit der AK. Die Heimat der Briefe ist dasselbe Land, in welchem dieses Werk entstand. Das Bekenntnis des Verfassers stellt sich mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit als apollinaristisch dar. Die Theologie ist einerseits unverkennbar nicänisch; andererseits enthält sie eine Eigentümlichkeit, welche auf die Denkweise des Apollinaris führt, und mit voller Bestimmtheit tritt uns diese in der Christologie entgegen. Die gegebenen Nachweise dürften darüber keinen Zweifel übrig lassen. Pseudoignatius ist aber ferner von Pseudoklemens nicht etwa nur abhängig, sondern allem nach mit ihm identisch. Die Auffassung hat entschieden die grössere Wahrscheinlichkeit für sich. Es kommt ihr annähernd die gleiche Sicherheit zu, welche sich für die Annahme eines einheitlichen Ursprunges der AK gewinnen lässt. Unter den einschlägigen Gründen fehlt hauptsächlich der die Ueberlieferung betreffende, und dessen Mangel fällt wenig in die Wagschale, weil er sich bei der Verschiedenheit der Schriftstücke von selbst versteht. Unter diesen Umständen bestimmt sich auch die theologische Richtung des Verfassers näher. Pseudoklemens war gleich Pseudoignatius Apollinarist. Der Schluss wird schwerlich zu umgehen sein. Wie es sich indessen mit dem litterarischen Verhältnis der beiden Fälscher verhalten mag: die übrigen Ergebnisse unserer Untersuchung werden durch den Punkt nicht berührt.

Die meisten Schwierigkeiten bietet der Erklärung das achte Buch der AK dar. In den erwähnten Hauptpunkten befinden wir uns zwar auch hier auf sicherem Boden. Das Buch steht zu den übrigen nach allen Seiten hin in so enger Beziehung, dass darüber kein Zweifel bestehen kann. Aber die benutzten Quellen entziehen sich grösstenteils einer näheren Bestimmung, und infolge dessen ist der Anteil, den der Autor des Werkes an dem Buche hat, nicht so genau wie bei den anderen Büchern festzustellen.

Digitized by Google

Nach einer Seite hin brachte die Untersuchung indessen auch hier Klarheit, und das Ergebnis ist nicht ohne Bedeutung, wenn es auch nur negativer Art ist. Die auf uns gelangten Schriftstücke, welche sich inhaltlich mit dem Buche berühren, liegen demselben nicht zu Grunde, sondern hängen von ihm ab. Bei einem, den Verordnungen der Apostel über die Weihen gegeben durch Hippolyt, war das Verhältnis in der letzten Zeit bereits im allgemeinen anerkannt. Die Abhängigkeit des zweiten, der sog. Aegyptischen Kirchenordnung, steht nicht minder fest. Das Schriftstück ist Bestandteil einer grösseren Schrift, welche sich mit aller Bestimmtheit als Auszug aus den AK zu erkennen giebt. Ueberdies verrät es diese Abkunft selbst zur Genüge. Aehnlich dem griechischen Auszug haften auch ihm, wenn gleich in geringerem Masse, noch die Eierschalen seines Ursprunges an. Die Canones Hippolyti, die dritte Schrift, haben diese verräterischen Kennzeichen zwar abgestreift. Der Mangel kann aber das Urteil nicht beirren. Die Schrift verrät nur zu deutlich einen anderen und späteren Ursprung, als sie in Anspruch nimmt; sie erscheint auch jünger als die mit ihr verwandte Aegyptische Kirchenordnung. Demgemäss hat, wenn auch nicht etwa diese Schrift selbst, so immerhin eine derselben sehr nahe kommende als ihre Quelle zu gelten. Und dass das Verhältnis nicht etwa das umgekehrte ist, zeigt namentlich der Umstand, dass die Worte, welche in der Aegyptischen Kirchenordnung aufs bestimmteste auf die Quellenschrift hinweisen, in ihr keine Stelle haben.

Was endlich die Didaskalia anlangt, die erste und bedeutendste Grundschrift der AK, so stellt sie sich einfach als eine katholische Schrift dar, nicht als eine judenchristliche oder ebionitische, wofür man sie früher ansah, so lange sie noch nicht näher bekannt war. Verfassung und Lehre, bezw. Polemik gegen die Häresien, weisen entschieden auf die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts hin, und die Schrift darf um so eher in diese Zeit verlegt werden, als die Behandlung der Bussfrage keineswegs, wie man glaubte, als Polemik gegen Novatian zu fassen ist.

Die Auffassung, zu welcher mich die Arbeit führte, weicht in fast allen Punkten von der herrschenden Ansicht mehr oder weniger ab. Das Ergebnis kann nicht überraschen. Seit Drey,

Digitized by Google

somit seit 60 Jahren, hat niemand mehr die AK in ihrem ganzen Umfang in ernstliche Untersuchung gezogen. Das gewichtige Material, welches inzwischen veröffentlicht worden, blieb infolge dessen zum Teil unbenützt oder fand wenigstens nicht die gebührende Beachtung. Insbesondere wurde die Apostolische Didaskalia nicht so gewürdigt, wie es ihre Bedeutung erforderte. Die Unterlassung begreift sich zwar hinlänglich aus der Art der Publikation. Da die Schrift in ihrem ganzen Umfang nur syrisch herausgegeben wurde, war sie für die Theologen, welche hauptsächlich an ihrem Inhalt ein Interesse hatten, ein verschlossenes Buch. Aber die Folgen konnten nicht ausbleiben. Man hielt seit Drey an einer Voraussetzung fest, welche die Schrift als durchaus grundlos aufzeigt, und der Irrtum erschwerte, da er einen Punkt von grosser Tragweite betrifft, auch in anderer Beziehung eine richtige Erkenntnis.

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

I. Einleitung . . . . . 1—27

Die bisherigen Urteile über die Apostolischen Konstitutionen. Die Griechen S. 1. Bovius und Turrianus 3. Baronius, Bellarmin, Petavius, Blondel, Usher 4. Dalläus 5. Pearson, Beveridge, Cotelier 6. Natalis Alexander, Grabe 7. Basnage, Whiston, Clericus 8. Bruno, Grabe 9. Ittig, Cotta, Baratier 10. De Magistris 11. Kestner, Krabbe 12. Drey 13. Rothe 14. Baur, Schwegler, Hilgenfeld, Ritschl, Uhlhorn, Bickell 15. Bunsen 16. Lagarde 17. Zahn 18. Pitra, Bryennius, Harnack 19. Lightfoot 20. Aufgabe der Forschung 21—24. Ausgaben 24—27.

II. Die Apostolische Didaskalia . . . . . 28—75

Kapiteleinteilung 28. Inhalt 29. Zuverlässigkeit des Textes 40. Citate des Epiphanius und des Opus imperfectum in Matthaeum 44. Zeit der Schrift erste Hälfte, bezw. erstes Viertel des 3. Jahrhunderts 50. Heimat Syrien 54. Theologische Richtung: nicht judenchristlich oder ebionitisierend, sondern katholisch 55. Quellen: Hl. Schrift 63; Didache 65; Ignatius 70; Simonssage 70; Justin 72; Hegesipp und Sibyllinische Orakel 74. Grundschrift der Apostolischen Konstitutionen, nicht Auszug 74.

III. Die Apostolischen Konstitutionen I—VI . . . 76—112

Verhältnis zu der Didaskalia 76. Zeit der Bearbeitung 78. Epiphanius und das Opus imperfectum in Matthaeum kennen die Schrift noch nicht 88. Sie entstand, wie die Anführung des Weihnachtsfestes und die völlige Gleichstellung des Sabbaths mit dem Sonn-

Digitized by Google

Seite

tag zeigt, nicht vor dem Anfang des 5. Jahrhunderts 93, aber auch nicht viel später 95. Ihre Heimat ist Syrien 96. Ihr Verfasser ist nicht Arianer 97, nicht Pneumatomache 103, sondern Nicäner, bezw. Apollinarist 105. Quellen: nächst der hl. Schrift Hegesipp, bezw. Eusebius 107; die Klementinen 109.

IV. Das siebente Buch der Apostolischen Konstitutionen . . . . . 113—132

Verhältnis zur Didache und Inhalt 113. Zeit 116. Ort 118. Quellen: Eusebius 118; die Klementinen 119. Der Bearbeiter ist kein Arianer 120. Er ist identisch mit dem Interpolator der Didaskalia 123. Verwandte Formeln 124. Stellung zur hl. Schrift 124. Sachliche Parallelen 127. Tauftheorie 128. Schriftstellerische Verwandtschaft 130. Einheitliche Ueberlieferung 131.

V. Das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen 133—179

Inhalt 133. Der Abschnitt über die Gnadengaben 136. Verhältnis zu Hippolyts gleichnamiger Schrift 138. Der Abschnitt über die Weihen 142. Verwandte Schriften 142; nicht von Hippolyt herrührend 146, vielmehr ein Auszug aus den AK 147. Altes und Neues in dem Abschnitt 150. Die Liturgie 155. Verhältnis zur Liturgie von Antiochien 156. Zeit des Buches 161. Heimat 164. Theologische Richtung 165. Verhältnis zu den früheren Büchern 168. Prüfung der Verschiedenheiten 169. Gründe für den einheitlichen Ursprung 174. Das Schweigen des Buches über den Ostiariat 178.

VI. Die Apostolischen Kanones . . . . . 180—206

Urteile von Beveridge 180, Drey, Bickell und Hefele 181. Prüfung derselben 182. Verhältnis zu den Kanones von Antiochien 183, und Laodicea 185; den Synoden von Ephesus und Chalcedon 186; den Apostolischen Konstitutionen 188. Zeit 190. Heimat 191. Die ältesten Sammlungen 192. Sammlung des Dionysius Exiguus aus den Apostolischen Konstitutionen geschöpft 194, keine besondere, ältere und kleinere Sammlung 197. Abfassung der Kanones durch den Autor der Apostolischen Konstitutionen 201.

Digitized by Google

Seite

VII. Die äthiopische und arabische Didaskalia . . 207—242

Aethiopische Didaskalia, Umfang und Gliederung 207. Vorrede und Anfang 208. Kapitel 209. Verhältnis zu den Apostolischen Konstitutionen 210. Umfang 213. Arabische Didaskalia 215. Vorrede 217. Kapitel 222. Reihenfolge 224. Uebersetzung der Kapitel 35—39 226. Ursprung der neuen Stücke 237. Quellen 238. Verhältnis der Schrift zu den Apostolischen Konstitutionen und zu dem Auszug aus dem achten Buch 240. Gliederung 242.

VIII. Die Apostolischen Kanones der Orientalen und die Canones Hippolyti . . . . . 243—280

Die koptischen Apostolischen Kanones 243. Arabische Uebersetzung 245. Aethiopische Uebersetzung 245. Syrische Rezension 247. Gliederung und Inhalt der koptischen Schrift 249. Verhältnis derselben, näherhin der sog. Aegyptischen Kirchenordnung zum achten Buch der Apostolischen Konstitutionen 253. Auszug aus diesem Buch 254. Weiterer Inhalt 261. Die Apostolischen Kanones i. e. S. bei den Orientalen 262. — Die Canones Hippolyti. Ihre Geschichte und bisherige Beurteilung 265. Verhältnis zur Aeg. Kirchenordnung 267. Gründe gegen Hippolyts Autorschaft 269. Entstehung nach Hippolyt 272. Ort 276. Quellen 279. Zeit 280.

IX. Pseudoignatius. Theologie, Zeit und Vaterland 281—315

Bisherige Urteile über sein Verhältnis zu den Apostolischen Konstitutionen und seine theologische Richtung 281. Widerlegung der Zahn'schen Gründe für Semiarianismus 284. Beweis des nicänischen Charakters 295. Bedeutung des Wortes ὁμότιμος 296; der Bezeichnung Christi als τῇ φύσει ἄτρεπτος 300. Das Fehlen des Wortes ὁμοούσιος 303. Die Unvergleichlichkeit und ὑπεροχὴ des Vaters 305. Gradunterschiede in der Trinität nach Apollinaris 307. Apollinaristische Christologie 308. Zeit 311. Polemik gegen die Antiochener 312. Ort 314.

X. Pseudoklemens und Pseudoignatius . . . . . 316—355

Angeblicher Widerspruch in Betreff des zum Bischofsamt erforderlichen Alters 316; in Betreff der Reihen-

Digitized by Google

Seite

folge der antiochenischen Bischöfe 318. Widerspruch über die ersten Bischöfe von Rom 319. Stellung zu Josias und Abeddadan 320. Wortlaut der Parallelstellen 322. Kenntnis der Apostolischen Konstitutionen VII—VIII seitens des Pseudoignatius 339. Pseudoignatius schrieb nach Pseudoklemens, ist aber im ganzen sein Zeitgenosse und bei dem Zusammentreffen von Ort und Richtung wahrscheinlich mit ihm identisch 342. Dafür spricht noch weiter die Benützung derselben Quellen, besonders der Didache 343; die in den Parallelen zu Tage tretende, weniger auf Abhängigkeit als auf Gleichheit des Ideenkreises hinweisende Verwandtschaft 346; die Gleichheit des Verfahrens der Interpolatoren 347; die zahlreichen sachlichen Berührungen, besonders in den theologischen Formeln 348; die Uebereinstimmung im Schriftgebrauch 349, in allgemeinen Sentenzen und schriftstellerischen Eigentümlichkeiten 351, der Charakter der Autoren 352. Wenn beide identisch sind, ist Pseudoklemens ebenfalls Apollinarist 352. Zugehörigkeit zu dem Kreise der Fälscher, welche Schriften des Apollinaris unter den Namen Gregorius Thaumaturgus u. a. in Umlauf setzten 353.

XI. Plan und Bedeutung der Apostolischen Konstitutionen . . . . . 356—364

Plan des Autors allgemeiner Art 356. Keine Sondertendenz 357. Insbesondere auch kein hierarchisches Interesse 358, nicht einmal in der Grundschrift 359. Kein Zusammenhang mit dem Schisma oder der Gemeindebildung seitens der Apollinaristen 360. Litterarische Tendenz 361. Würdigung der Fälschung 362. Folgen des Unternehmens 363.

XII. Schluss . . . . . 365—370

Rekapitulation der Hauptergebnisse mit einigen Zusätzen.

Digitized by Google

Digitized by Google

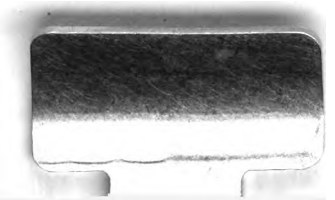
Digitized by Google

Digitized by Google

89097190375

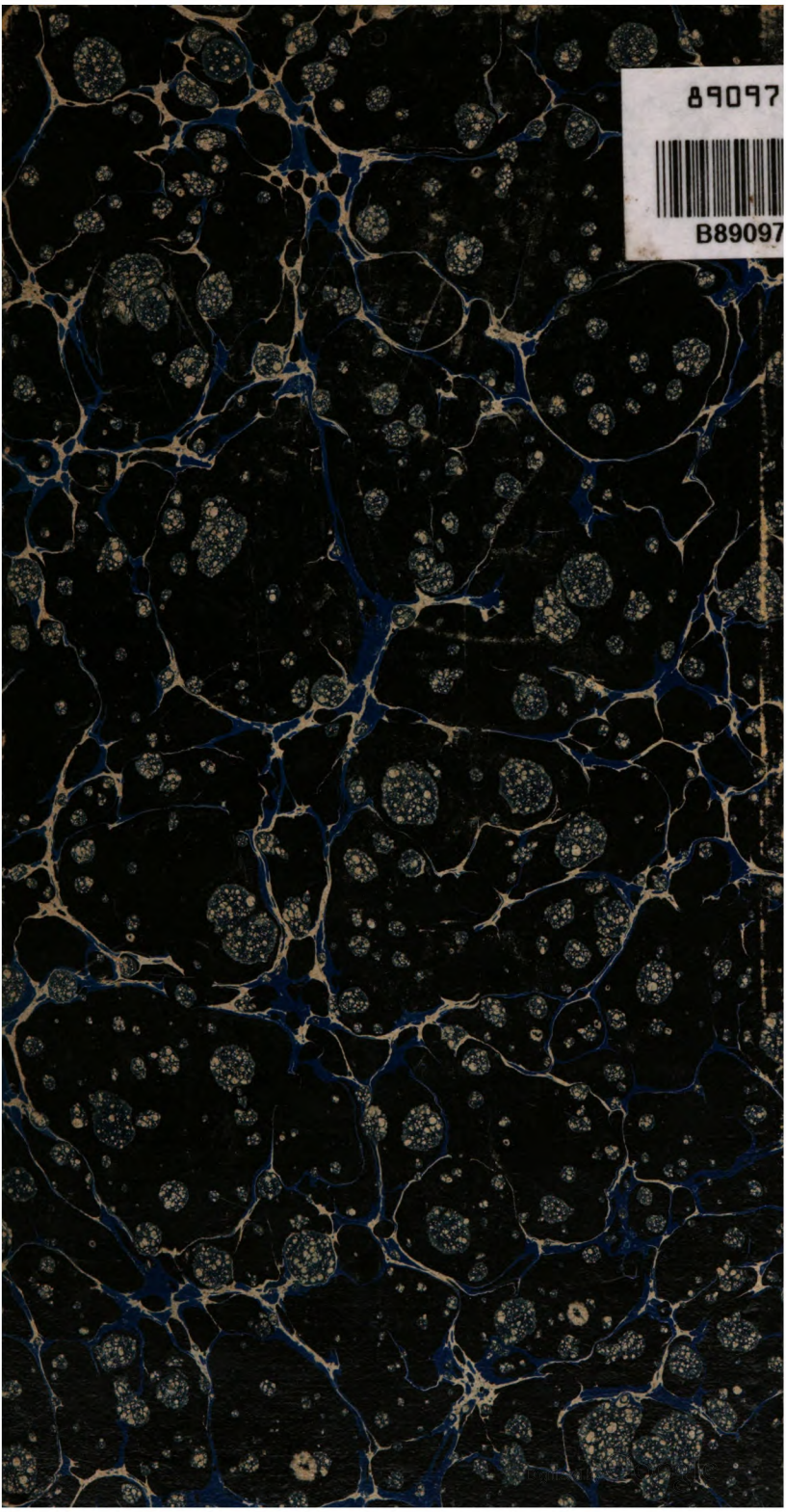
b89097190375a

Digitized by Google



G.E. STECHERT & Co.
(ALFRED HAFNER)
NEW YORK

Digitized by Google


89097
B89097